وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۵

سعایہ ـــــ شِرب

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگا بائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو
کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی
سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان
کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ
محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فهرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۵

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۱۹۰	فاسقوں اور شریعت کی نافرمانی کرنے والوں کو سلام کرنا	۲۰
۱۹۱	ذمیوں اور دوسرے کافروں کو سلام کرنا	۲۱
۱۹۳	اہل ذمہ کو سلام کا جواب دینا	۲۲
۱۹۳	سلام کی ابتداء کون کرے؟	۲۳
۱۹۴	گھر یا مسجد میں داخل ہوتے وقت سلام کا مستحب ہونا خواہ اس میں کوئی نہ ہو	۲۴
۱۹۴	مجلس سے الگ ہوتے وقت سلام کرنا	۲۵
۱۹۵	اس شخص کو سلام کرنا جس کے بارے میں گمان ہو کہ وہ سلام کا جواب نہیں دے گا	۲۶
۱۹۵	مردوں کی زیارت کے وقت سلام کرنا	
۱۹۵	نبیؐ اور آپؐ کے دونوں صحابہ کی زیارت کے وقت سلام کرنا	۲۷
۱۹۶	قبروں کی زیارت کے وقت سلام	۲۸
۱۹۷	کسی نبی یا کسی نیک آدمی کے ذکر کے وقت ''علیہ السلام'' کہنا	۲۹-۳۰
۱۹۷	سلام جس کے ذریعہ آدمی نماز سے باہر آتا ہے	۳۱
۱۹۸-۲۰۶	سلب	۱-۱۳
۱۹۸	تعریف	۱
۱۹۸	متعلقہ الفاظ: رضخ، غنیمت، انفال	۲-۴
۱۹۹	شرعی حکم	۵
۲۰۰	سلب کا مستحق کون ہوگا؟	۶-۱۰
۲۰۴	کیا سلب کے استحقاق میں بینہ لازم ہے	۱۱
۲۰۵	کیا سلب میں خمس لیا جائے گا؟	۱۲
۲۰۶	سلب جو قاتل لے گا	۱۳
۲۰۷	سلحفاۃ	
	دیکھئے: أطعمہ	
۲۰۷-۲۰۹	سلخ	۱-۴
۲۰۷	تعریف	۱
۲۰۷	اجمالی حکم	۲

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۳	متعلقہ الفاظ: استماع، انصات	۲۶۶
۴	اجمالی حکم	۲۶۶
۵	سمع کو ضائع کر دینے پر واجب تاوان	۲۶۶
۱-۲	**سمعیات**	**۲۶۸**
۱	تعریف	۲۶۸
۲	شرعی حکم	۲۶۸
	سمک	**۲۶۸**
	دیکھئے: أطعمہ	
۱-۷	**سم**	**۲۶۹-۲۷۲**
۱	تعریف	۲۶۹
	متعلقہ الفاظ: تریاق، دوا	۲۶۹
	سم سے متعلق احکام	۲۶۹
۴	سم کا کھانا، سم کی طہارت ونجاست	۲۶۹
۵	سم کی بیع	۲۷۰
۶-۷	زہر سے علاج کرنا، زہر کے ذریعہ قتل کرنا	۲۷۰
	سمن	**۲۷۲**
	دیکھئے: نماء	
۱-۸	**سنۃ**	**۲۷۲-۲۷۴**
۱	تعریف	۲۷۲
۲-۳	متعلقہ الفاظ: عام، شہر	۲۷۲
۴	سنہ کی اقسام	۲۷۳
	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۲۷۳
۵	الف۔ زکاۃ	۲۷۳
۷	ب۔ لقطہ کے اعلان کی مدت، ج۔ عنین کو مہلت دینے کی مدت	۲۷۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۹۶-۲۸۶	السنن الرواتب	۱-۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	شریعت سے مستنبط طریقوں کے وضع کرنے میں امام کا حق	۳۰۹
۱۲	دوسری اساس: شوری	۳۰۹
۱۳	تیسری اساس: عدل	۳۱۰
۱۴	طاقت وقدرت کا سرچشمہ	۳۱۰
	سیاست شرعیہ کی اقسام	۳۱۰
۱۵	اول: حکومت میں سیاست شرعیہ: امامت	۳۱۰
۱۶	امام کے حقوق	۳۱۲
۱۷	امام کی ذمہ داریاں	۳۱۲
	عمال کی تقرری اور ان کی علاحدگی	۳۱۳
۱۸	الف۔ عمال کی تقرری	۳۱۳
۱۹	ب۔ عمال کی صفات	۳۱۳
۲۰	ج۔ اپنے عمال کے تعلق سے امام کے واجبات	۳۱۴
۲۱	د۔ ملازمین کا رجسٹر	۳۱۴
۲۲	دوم: مال میں سیاست شرعیہ	۳۱۴
۲۳	سوم: ولایات میں سیاست شرعیہ: فوج کی ولایت	۳۱۴
۲۴	قضاۃ کے کاموں کی نگرانی	۳۱۵
۲۵	ولایت صدقات کی نگرانی	۳۱۵
۲۶	باغی وغیرہ مخالفین کے حق میں سیاست شرعیہ	۳۱۵
	چہارم: سزا میں سیاست شرعیہ	۳۱۶
۲۷	الف۔ عقوبت سیاست کے طور پر	۳۱۶
۲۸	سیاست کے طور پر جلاوطن کرنا	۳۱۶
۲۹	سیاست کے طور پر قتل کرنا	۳۱۷
۳۰	سیاست کے طور پر سزا دینے کا حق کس کو ہے؟	۳۱۷
	سیر	۳۱۷
	دیکھئے: جہاد، غنائم، امان، جزیہ	

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

سعایہ

تعریف:

۱- سعایہ دراصل ''السعی'' سے ماخوذ ہے، اس کا معنی کسی کام میں تصرف کرنا ہے، خواہ وہ کام اچھا ہو یا برا، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: ''لِتُجْزٰی كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعٰی'' [۱] (تاکہ ہر شخص کو اس کی کوشش کا بدلہ مل جائے)، ''وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰی'' [۲] (اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)۔

کہا جاتا ہے: ''**سعى على الصدقة سعيا، وسعاية**'' یعنی اس نے صدقہ کی وصولی کا کام کیا، اور کہا جاتا ہے: **سعى العبد في فك رقبته سعاية** یعنی غلام نے اپنی آزادی کے لئے کام کیا، نیز کہا جاتا ہے: ''**سعى به سعاية إلى الوالي** یعنی اس نے حاکم کے پاس چغلی کھائی [۳]۔

اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف: عتق:

۲- عتق کا اصطلاحی معنی: آدمی سے غلامی کو اس طرح دور کرنا ہے کہ کوئی اس کا مالک نہ ہو، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کا تقرب مقصود ہو، سعایہ اور عتق میں تعلق یہ ہے کہ سعایہ عتق تک رسائی کا ایک ذریعہ ہے۔

سعایہ سے متعلق احکام:

حاکم تک خبر رسانی:

۳- حاکم تک خبر رسانی برحق ہوگی یا ناحق ہوگی، برحق خبر رسانی یہ ہے کہ کوئی شخص ایذاء پہنچانے والے کی اطلاع حاکم تک پہنچائے، اس حال میں کہ حاکم تک معاملہ کو پہنچائے بغیر اس کی ایذاء رسانی کو ختم کرنا ممکن نہ ہو یا اس شخص کی خبر حاکم تک پہنچائے جو فسق و فجور کا ارتکاب کرتا ہو اور منع کرنے سے باز نہ آتا ہو، اس طرح کی خبر رسانی میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر حاکم اس شخص پر جرمانہ عائد کردے جس کی شکایت کی گئی ہے تو شکایت کرنے والے پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔

لیکن حاکم کے پاس لوگوں کی ناحق شکایت کرنا یعنی ان کی چغلی کھانا گناہ کبیرہ ہے، اس کی وجہ سے شکایت کرنے والا فاسق ہوجائے گا اور قاضی کے پاس اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، بلکہ رد کردی جائے گی، اور شکایت کرنے والے کو اس کی تنبیہ کے لئے اور فساد کو دور کرنے کی غرض سے سزا دی جائے گی اور اگر حاکم اس شخص سے جرمانہ وصول کرلے تو شکایت کرنے والا ضامن ہوگا [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ضمان''۔

صدقات کی وصولی کے لئے کام کرنا:

۴- امام پر واجب ہے کہ سنت پر عمل کرتے ہوئے زکاۃ کی وصولی

---

(۱) سورۂ طہ/۱۵۔

(۲) سورۂ نجم/۳۹۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، القاموس ومختار الصحاح، المعجم الوسیط۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۴/ ۱۲۳، ابن عابدین ۵/ ۱۳۵، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۲۳، القلیوبی ۴/ ۳۱۹۔

اور اس کی تقسیم کے لئے لوگوں کو مقرر کرے، یہی لوگ زکاۃ کے عامل کہلاتے ہیں اور اس لئے کہ اس میں مستحقین تک ان کا حق پہنچانے کی کوشش ہے اور اس لئے بھی کہ بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں کہ وہ زکاۃ میں واجب کی ادائیگی سے کس طرح بری الذمہ ہوں گے۔

زکاۃ وصولی کرنے والے کے لئے شرط ہے کہ وہ عادل، فقیہ، زکاۃ کے مسائل سے واقف اور اس بات سے آگاہ ہو کہ زکاۃ میں کیا لے گا اور کن لوگوں پر خرچ کرے گا[1]۔

تفصیل اصطلاح "زکاۃ" میں ہے۔

(۱) شرح روض الطالب ۱/ ۳۹۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۰۹۔

آزادی کے لئے کام کرنا:

۵- آزادی کے لئے سعایہ یہ ہے کہ کسی غلام کا کچھ حصہ آزاد کر دیا جائے اور باقی کچھ حصہ غلام رہے، ایسا غلام محنت و مزدوری کر کے آمدنی حاصل کرے گا، اور اپنی کمائی کی آمدنی اپنے آقا کو دے گا، اس غرض سے اس کے عمل کرنے کو سعایہ کہتے ہیں۔

سعایہ کے مشروع ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کے کچھ حصہ کو آزاد کر دے، تو اگر وہ اس کا خاص غلام ہوگا، کوئی دوسرا اس میں شریک نہیں ہوگا تو آزاد کردہ حصہ آزاد ہو جائے گا، پھر باقی حصہ بھی آزاد ہو جائے گا، اگرچہ آزاد کرنے والا تنگدست ہو، اور اگر غلام میں اس کے ساتھ کوئی دوسرا بھی شریک ہو تو اگر آزاد کرنے والا شخص اپنے شریک کا پورا حصہ یا بعض حصہ ادا کرنے کے لائق مال دار ہو تو اس کا حصہ آزاد ہوگا، پھر باقی حصہ بھی آزاد ہو جائے گا، اور اس پر واجب ہوگا کہ شریک نے جتنا حصہ آزاد کیا ہے آزاد کرنے کے دن اس کی جو قیمت ہو، اپنے شریک کو ادا کرے اور اگر آزاد کرنے والا شخص تنگدست ہو تو شریک کا حصہ بدستور غلام رہے گا، اور غلام پر کام کرنا واجب نہ ہوگا اور نہ شریک کو غلام سے سعایہ (کام) کرانے کا حق ہوگا[1]۔

ان کی دلیل یہ حدیث ہے: **"من أعتق شقيصا من مملوكه فعليه خلاصه في ماله"**[2] (اگر کوئی شخص اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کر دے تو پورا غلام اس کے مال میں سے آزاد ہو جائے گا)، نیز دوسری حدیث ہے: **"من أعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوّم العبد عليه قيمة عدل، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ماعتق"**[3] (اگر کوئی شخص کسی غلام میں اپنا حصہ آزاد کر دے اور اس کے پاس غلام کی قیمت کے برابر مال موجود ہو تو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے گی اور اس کے شرکاء کو ان کے حصے دیئے جائیں گے اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہوگا، ورنہ جتنا آزاد کیا ہے وہ حصہ آزاد ہوگا)، نیز حدیث ہے: **"إذا كان العبد بين اثنين فأعتق أحدهما نصيبه فإن كان موسراً يُقَوَّمُ عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط ثم يعتق"**[4] (اگر دو آدمیوں کے

(۱) روضۃ الطالبین ۱۲/ ۱۱۰، المغنی ۹/ ۳۳۶، الحطاب ۶/ ۳۳۶، بدائع الصنائع ۴/ ۸۶، فتح القدیر ۴/ ۲۵۵۔

(۲) حدیث: "من أعتق شقيصا......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۳۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۴۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) حدیث: "من أعتق شركا له في عبد......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۱۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "إذا كان العبد بين اثنين......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۵۸، ۲۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، اور وہ مسلم (۳/ ۱۲۸۱ طبع الحلبی) میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: "من أعتق عبدا بينه و بين آخر......"۔

درمیان کوئی غلام شریک ہو اور ان میں سے ایک شخص اپنا حصہ آزاد کردے، تو اگر وہ خوشحال مال دار ہوگا تو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے گی، اس میں کمی زیادتی نہیں کی جائے گی، پھر آزاد کر دیا جائے گا)۔

امام شافعی نے ''الأم'' میں کہا: دونوں احادیث سعایہ کرانے کو ہر حال میں باطل قرار دیتی ہیں، اور تین باتوں پر دونوں متفق ہیں:

۱- سعایہ کرانے کا باطل ہونا۔

۲۔ آزاد کرنے والے شخص کے تنگدست ہونے کی صورت میں غلامی کا برقرار رہنا۔

۳۔ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو آزادی کا نافذ ہونا [۱]۔

حنفیہ نے کہا ہے: سعایہ فی الجملہ ثابت ہے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی اس مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: ''**من أعتق شقيصا من مملوكه فعليه خلاصه في ماله، فإن لم يكن له مال قوم المملوك قيمة عدل، ثم استسعِيَ غير مشقوق عليه**''[۲] (اگر کوئی شخص اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کر دے تو پورا غلام اس کے مال میں سے آزاد ہو جائے گا، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے گی، پھر اس سے سعایہ کرایا جائے گا، البتہ اس کو مشقت میں نہیں ڈالا جائے گا)۔

انہوں نے کہا: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سعایہ فی الجملہ ثابت ہے، اور ضمان سعایہ ہلاک کرنے کا ضمان اور مالک بنانے کا ضمان نہیں ہے، بلکہ روکنے کا ضمان، جان اور گردن کی سلامتی اور حصول منفعت کا ضمان ہے۔

پھر حنفیہ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ سعایہ کرانے کا حق کس کو اور کب حاصل ہوگا؟ امام ابوحنیفہؒ نے کہا: سعایہ کرانے کا حق اس شخص کو ہوگا جو اپنے غلام کے کسی حصہ کو آزاد کرے یا ایسے غلام کے کسی حصہ کو آزاد کرے جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو۔

لہذا اگر اپنے غلام کے کسی حصہ کو آزاد کر دے تو صحیح ہوگا، اور باقی ماندہ حصہ میں سعایہ کرائے گا اور اگر چاہے تو اس باقی ماندہ کو بھی آزاد کر سکتا ہے۔

صاحبین نے کہا: پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر کوئی شریک اپنا حصہ آزاد کر دے تو اس کے شریک کو تین اختیارات حاصل ہوں گے:

ایک یہ کہ وہ بھی اپنا حصہ آزاد کر دے، دوم یہ کہ پہلے آزاد کرنے والے سے ضمان لے اور آزاد کرنے والا غلام سے وصول کر لے، سوم یہ کہ غلام سے سعایہ کرائے، سعایہ کرانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس کو کرایہ پر لگا دے اور اپنے حصہ کی قیمت کے بقدر وصول کر لے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ آزاد کرنے والا خوش حال ہو یا تنگدست، اس لئے کہ آزاد کرنا، اپنے شریک کے حصہ کو ضائع کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ آزادی غلام کے نزدیک شریک کے حق کی وجہ سے محبوس ہے، جس سے اس کا چھٹکارا پانا ممکن نہیں ہے، اور اس سے ضمان واجب ہوتا ہے، اور یہ خوش حالی اور تنگدستی میں فرق کرنے کا متقاضی نہیں ہے، لہذا دونوں حالتوں میں سعایہ کا اختیار ثابت ہوگا۔

صاحبین نے کہا: سعایہ کرانے کا حق صرف اس صورت میں ثابت ہوگا جبکہ اپنے حصہ کو آزاد کرنے والا شریک تنگدست ہو، اگر اپنے غیر مشترک غلام کے کسی حصہ کو آزاد کر دے، یا ایسے غلام میں اپنا

---

(۱) کتاب الأم ۸/ ۵۔

(۲) حدیث: ''من أعتق شقيصا من مملوكه......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

حصہ آزاد کردے جو اس کے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو اور وہ خوش حال ہو تو سعایہ کرانے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ آزاد کرنے میں تجزی نہیں ہوتی، (یعنی ٹکڑا ٹکڑا کر کے آزادی نہیں ہوتی ہے)، لہذا آزاد کرنے والا اپنے شریک کے حصہ کو ضائع کرنے والا ہوگا، اس لئے اس پر ضمان واجب ہوگا، اور ضائع کرنے والے پر ضمان کا واجب ہونا سعایہ کرانے سے مانع ہے، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ تنگدستی کی صورت میں بھی سعایہ واجب نہ ہو، بلکہ دونوں حالتوں میں صرف ضمان واجب ہو، کیونکہ ضائع شدہ شئ کے ضمان میں خوش حالی اور تنگدستی سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، لیکن نص کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا گیا ہے، کیونکہ تنگدستی کی حالت کے سلسلے میں نص وارد ہے، فقہاء نے کہا ہے: سعایہ کرنے والے غلام کے بارے میں کوئی ایسا تصرف کرنا جو ملکیت کو منتقل کرنے والا ہو، جائز نہیں ہے، مثلاً بیع، ہبہ اور صدقہ کرنا، اسی طرح اس میں وراثت بھی جاری نہ ہوگی، اور وہ اپنی کمائی کا زیادہ حق دار ہوگا اور وہ سعایہ یا آزاد کرنے کے ذریعہ آزاد ہونے کا مستحق ہوگا اور وہ کبھی بھی غلامی کی طرف نہیں لوٹے گا، خواہ وہ سعایہ سے عاجز ہی کیوں نہ ہوجائے [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۵، ۱۶، بدائع الصنائع ۴/ ۸۶-۸۸۔

سعر

تعریف:

۱- لغت میں سعر کا معنی نرخ ہے، جس پر ثمن کی بنیاد ہوتی ہے، اس کی جمع أسعار ہے، "قد أسعروا اور سعّروا" کا معنی ہے: ان لوگوں نے کسی بھاؤ پر اتفاق کیا۔

کسی چیز کی قیمت بڑھ جائے تو عربی میں کہا جاتا ہے: **شئ له سعر** اور جب کسی چیز کی قیمت بہت کم ہوجائے تو کہا جاتا ہے: **ليس له سعر** [۱]۔

بازار کا بھاؤ وہ نرخ ہے جس کے مطابق کسی بھی وقت کوئی چیز خریدی جاسکے [۲]۔

اور نرخ کی تعیین یہ ہے کہ سلطان یا اس کا نائب کا لوگوں کے لئے ایک نرخ طے کردے، اور اسی نرخ کے مطابق خرید وفروخت کرنے پر لوگوں کو مجبور کرے۔ دیکھئے: اصطلاح "تسعیر"۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ثمن:

۲- ثمن کا لغوی معنی: وہ شئ ہے جس سے کسی چیز کا استحقاق ہو۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی ۳۲۱، نیز دیکھئے: الموسوعہ ۱۵/۔

(۳) مطالب أولی النہی ۳/ ۶۲، أسنی المطالب ۲/ ۳۸، نیز دیکھئے: الموسوعہ ۱۱/۔

اصطلاح میں ثمن وہ ہے جو کسی مبیع کا بدل ہو اور ذمہ میں متعین ہو، دیکھئے: اصطلاح ''ثمن''۔

ثمن کی اصطلاح میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ثمن اور سعر میں یہ فرق ہے کہ سعر وہ نرخ ہے جس کا مطالبہ فروخت کنندہ کرتا ہے، اور ثمن وہ قیمت ہے جس پر فریقین باہم رضامند ہوتے ہیں۔

ب- قیمت:

۳- قیمت کا لغوی معنی: وہ ثمن ہے جس کے ذریعہ سامان کی قیمت لگائی جائے، یعنی جو سامان کے قائم مقام ہو، اس کی جمع قیم ہے [۱]۔

اصطلاح میں قیمت کسی شئ کا حقیقی ثمن ہے [۲]۔

سعر اور قیمت میں فرق یہ ہے کہ سعر وہ قیمت ہے جو فروخت کنندہ اپنے سامان کے لئے ثمن کے طور پر مانگتا ہے، خواہ وہ ثمن حقیقی کے برابر ہو یا اس سے زیادہ ہو یا کم ہو۔

نرخ کے احکام:

آخری نرخ پر بیع کرنا:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے، جیسا کہ المرداوی نے کہا ہے، اور اسی پر اصحاب کا اتفاق ہے کہ بازار کے آج کے نرخ پر بیع کرنا یا جس مقدار پر نرخ ختم ہو اس پر بیع کرنا، مجہول ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے، گویا وہ کہتا ہے کہ آج لوگوں کے درمیان جو نرخ ظاہر ہوگا اس پر میں نے تجھ سے فروخت کیا۔

پھر المرداوی نے کہا: امام احمد سے منقول ہے کہ یہ صحیح ہے، ابن تیمیہ اور ابن القیم نے اسے اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ عقد کے وقت ثمن مقرر کئے بغیر جس مقدار پر نرخ ختم ہوا ہو اس پر بیع کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بیع کی صورت یہ ہے کہ نانبائی، گوشت فروش اور گھی بیچنے والے وغیرہ سے اس طور پر بیع کا معاملہ کرے کہ وہ ان سے روزانہ ایک متعین مقدار لے گا، پھر مہینہ یا سال کے پورا ہونے پر سب کا حساب کرے گا اور اس کی قیمت اس کو دے گا، اکثر فقہاء نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ اس میں قبضہ سے ملکیت حاصل نہ ہوگی، یہ فاسد قبضہ ہے جو غصب کے ذریعہ قبضہ کرنے کے درجہ میں ہے، کیونکہ عقد فاسد کے ذریعہ اس پر قبضہ کیا گیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جس مقدار پر نرخ ختم ہو اس پر بیع کرنا جائز ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے اور ہمارے شیخ نے اس کو اختیار کیا ہے، میں نے ان کو یہ کہتے ہوئے سنا: یہ طریقہ خریدار کے دل کے لئے بھاؤ کرنے کی بہ نسبت زیادہ اطمینان بخش ہے، وہ کہتا ہے کہ مجھ کو لوگوں کی پیروی کرنا زیادہ پسند ہے، جس نرخ پر دوسرے لوگ لیں گے میں بھی لوں گا۔

انہوں نے کہا: پوری امت کا اس پر اجماع ہے کہ مہر مثل پر نکاح کرنا صحیح ہے، اکثر فقہاء نے اجرت مثل پر عقد اجارہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے، جیسے غسل دینے والے، نانبائی، ملاح، غسل خانہ کے نگراں اور کرایہ دار وغیرہ، اسی طرح ثمن مثل پر بیع کو جائز کہا ہے، جیسے حمام کے پانی کی بیع کرنا۔

نرخ پر بیع کرنا زیادہ سے زیادہ ثمن مثل پر بیع کرنا ہے، لہذا جائز ہوگا، وہ فرماتے ہیں: یہی یقیناً درست اور صحیح ہے، ہر ملک اور ہر زمانہ میں اسی پر لوگوں کا عمل رہا ہے [۱]۔ دیکھئے: اصطلاح ''بیع الاستجرار''۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''قوم''، نیز دیکھئے: قواعد الفقہ للبرکتی ۴۳۸/۔

(۲) المجلہ مادہ: ۱۵۴۔

(۱) ابن عابدین ۲۱/۴، الدسوقی ۱۵/۳، مغنی المحتاج ۱۶/۲، مطالب أولی النہی ۴۰/۳، إعلام الموقعین ۵/۴-۶۔

باہر سے آنے والے تاجروں کو نرخ بتانے کے بعد اس میں اضافہ:

۵- باہر سے آنے والے تاجروں کے شہر میں داخل ہونے اور نرخ جاننے سے پہلے پہلے کسی نے ان کا سامان شہر کے نرخ سے کم میں خرید لیا، تو ان کو غبن کا علم ہونے کے فوراً بعد ان کو اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه فاشترى منه، فإذا أتى سيده (أي: صاحبه) السوق فهو بالخيار**"[۱] (باہر سے آنے والے سامان کو آگے بڑھ کر نہ خریدو، اگر کوئی شخص آگے بڑھ کر اس کو خرید لے تو اس کا مالک جب بازار میں آئے گا تو اس کو اختیار حاصل ہوگا)۔

دیکھئے: اصطلاح "بیع منہی عنہ" فقرہ/ ۱۳۰، اور اس کے بعد کے صفحات۔

نرخ بتانا:

۶- مطالب اولی النہی میں ہے: اگر کوئی شخص نرخ سے ناواقف ہو اور وہ نرخ معلوم کرے تو جو شخص نرخ جانتا ہے اس پر واجب ہے کہ اس کو بتادے، اس لئے کہ خیر خواہی کے طالب کے لئے خیر خواہی کرنا واجب ہے[۲]، کیونکہ حدیث میں ہے: "**الدين النصيحة**"[۳] (دین سراپا خیر خواہی ہے)۔

(۱) حدیث: "لا تلقوا الجلب، فمن تلقاه......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۵۷۔

(۳) حدیث: "الدين النصيحة" کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت تمیم داریؓ سے کی ہے۔

غصب کردہ شیٔ کے نرخ کا کم ہوجانا:

۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ نرخ کے بدل جانے سے اگر غصب کردہ شیٔ کی قیمت کم ہوجائے تو غاصب کمی کا ضامن نہ ہوگا، ابوثور سے منقول ہے کہ وہ کمی کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اگر غصب کردہ شیٔ ضائع ہوجائے تو کمی کا ضامن ہوتا ہے، اسی طرح اگر نرخ کے کم ہونے کے بعد غصب کردہ شیٔ مغصوب کو واپس کرے گا تو کمی کا ضامن ہوگا[۱]۔

دیکھئے: اصطلاح "غصب"۔

بیوی کے نفقہ پر نرخ کی گرانی کا اثر:

۸- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر زوجین کے حالات کے مطابق بیوی کے لئے نفقہ مقرر کیا جائے، پھر نرخ گراں ہوجائے تو اس کو حق ہے کہ مقدار میں اضافہ کا مطالبہ کرے، اسی طرح اگر نرخ ارزاں ہوجائے تو شوہر کو حق ہے کہ نفقہ میں کمی کردے[۲]۔

چوری کردہ مال کے نرخ کا کم ہوجانا:

۹- جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے اور امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے جس کو امام طحاوی نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ چوری کی حد قائم کرنے میں چوری کردہ مال کو اس کے محفوظ مقام سے نکالنے کے وقت اس کی قیمت اور نصاب کے برابر اس کے ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اس کے بعد اس چیز کی قیمت کم ہوجائے تو ہاتھ کاٹنا ساقط نہ ہوگا۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۵۵، الدسوقی ۳/ ۴۵۲-۴۵۳، القوانین الفقہیہ / ۳۲۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۷، المغنی ۵/ ۲۶۰۔

(۲) فتح القدیر ۳/ ۳۳۱-۳۳۲۔

حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ حصکفی نے کہا ہے: چوری کے وقت اور ہاتھ کاٹنے کے وقت اور جگہ کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، قیمت کے ماہر دو عادل آدمی اس کی قیمت طے کریں گے، اگر قیمت لگانے والوں میں اختلاف ہو جائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

کاسانی نے کہا ہے: نرخ کے کم ہونے سے چوری کے وقت چوری کے مال میں کمی کا شبہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ چوری کا سامان اپنی حالت پر باقی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، اور نرخ کی تبدیلی کا ضمان چور پر بالکل نہیں ہوتا ہے، لہذا ابعد میں ہونے والی کمی کو چوری کے وقت موجود کمی کے درجہ میں رکھا جائے گا[۱]۔

سامان پر لکھے ہوئے نرخ پر فروخت کرنا:

۱۰- اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ اگر فریقین یا ان میں سے کوئی ایک سامان پر لکھے ہوئے نرخ سے ناواقف ہو تو اس نرخ پر بیع کرنا ممنوع ہے، جبکہ دوسرے بعض فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''رقم''۔

(۱) البدائع ۷/۷۹، ابن عابدین مع الدر ۳/۱۹۳، المنتقی شرح الموطأ ۷/۱۵۸، القوانین الفقہیہ رص ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/۱۵۸، کشاف القناع ۶/۱۳۲۔

سعی

تعریف:

۱- لغت میں السعی: **سعی یسعی سعیاً** سے ماخوذ ہے، جس کا معنی ہے: قصد کرنا، عمل کرنا، چلنا اور دوڑنا[۱]۔ اور یہ اکثر چلنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

اس مادہ سے قرآن کریم میں لفظ مذکور ہے، جو چلنے میں کوشش کرنے کے معنی میں ہے جیسے جمعہ کی نماز کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**''[۲] (تو چل پڑا کرو اللہ کی یاد کی طرف اور خرید وفروخت چھوڑ دیا کرو)، نیز ارشاد ہے: ''**وَجَآءَ مِنْ اَقْصَا الْمَدِيْنَةِ رَجُلٌ يَّسْعٰى قَالَ يٰقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِيْنَ**''[۳] (اور ایک شخص اس شہر کے کسی دور مقام سے دوڑتا ہوا آیا (اور) کہنے لگا کہ اے میری قوم والو (ان) رسولوں کی راہ پر چلو)۔

۲- سعی کا اصطلاحی معنی ہے: حج یا عمرہ میں طواف کے بعد صفا ومروہ کے درمیان والی مسافت کو آتے اور جاتے ہوئے سات بار طے کرنا۔

(۱) القاموس المحیط۔
(۲) سورۂ جمعہ ۹۔
(۳) سورۂ یٰس ۲۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-طواف:

۳- بیت اللہ کے چاروں طرف معروف طریقہ پر چکر لگانا طواف کہلاتا ہے۔ یہ قرآن کریم میں سعی کے معنی میں بھی استعمال کیا گیا ہے: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا"[۱] (صفا ومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں، سو جو کوئی بیت (اللہ) کا حج کرے یا عمرہ کرے، اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمدورفت کرے) یعنی سعی کرے۔

اور احادیث میں بھی اس کا استعمال سعی کے معنی میں ہوا ہے، مثلاً حضرت جابر کی حدیث ہے: "حتى إذا كان آخر طوافه على المروة"[۲] (آپ ﷺ کا آخری طواف مروہ پر ختم ہوا) یعنی نبی ﷺ کی آخری سعی۔

سعی کے صحیح ہونے کے لئے طواف کا اس سے پہلے ہونا شرط ہے۔

سعی کا ثبوت:

۴-سعی کے مشروع ہونے کی دلیل کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ" (صفاومروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں)۔

اور حدیث میں مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے حج میں صفا ومروہ کے درمیان سعی کی اور ارشاد فرمایا: "اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي"[۱] (سعی کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کو واجب قرار دیا ہے)۔

حضرت ہاجرہؑ نے اپنے بیٹے کے لئے پانی کی تلاش میں صفا اور مروہ کے درمیان سات بار چکر لگایا، ان ہی کے طریقہ پر شریعت نے سعی کو واجب قرار دیا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً بخاری میں مروی ہے، حدیث کے آخر میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "فذلک سعي الناس بينهما"[۲] (اسی وجہ سے لوگ صفاومروہ کے درمیان سعی کرتے ہیں)۔

شرعی حکم:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور معتمد قول کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ سعی حج اور عمرہ کا ایک رکن ہے، اس کے بغیر نہ حج صحیح ہوتا ہے اور نہ عمرہ، یہی حضرت عائشہؓ اور حضرت عروہ بن الزبیرؓ کا قول بھی ہے۔

حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ حج اور عمرہ میں سعی کرنا واجب ہے، رکن نہیں ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس کو بلا عذر ترک کرے گا تو اس پر دم واجب ہوگا، اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ترک کرے گا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، یہی حسن بصری اور سفیان ثوری سے بھی منقول ہے۔

ایک روایت امام احمد بن حنبل سے یہ ہے کہ سعی سنت ہے، اس کے ترک سے دم واجب نہ ہوگا، یہی حضرت ابن عباسؓ، حضرت

---

(۱) سورۂ بقرہ/۱۵۸۔

(۲) حدیث جابر: "حتى إذا كان آخر طوافه على المروة" کی روایت مسلم (۲/۸۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي" کی روایت دارقطنی (۲/۲۵۶ طبع دار المحاسن) نے حضرت صفیہ بنت ابی تجراۃ سے کی ہے، اور ابن عبد الہادی نے اس کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ (۳/۵۶ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) حدیث: سعي السيدة هاجر عندما سعت بين موضع الصفا والمروة۔ کی روایت بخاری (الفتح ۶/۳۹۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

انسؓ، حضرت ابن الزبیرؓ اور ابن سیرین سے بھی منقول ہے[1]۔

اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ آیت کریمہ: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ......" (صفا و مروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں) میں سعی کے حکم کی صراحت نہیں ہے، اس لئے سنت سے استدلال کی ضرورت ہوئی، حدیث میں ہے: "اسعوا فإن الله کتب علیکم السعي"[2] (سعی کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کو واجب قرار دیا ہے)۔

بخاری و مسلم میں حضرت ابوموسی اشعریؓ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، اس وقت آپ ﷺ بطحا میں تشریف فرما تھے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: "بما أهللت؟ قلت: أهللت بإهلال النبي ﷺ، قال: هل سقت من هدي؟ قلت: لا، قال: فطف بالبیت وبالصفا والمروة، ثم حل"[3] (تونے کس چیز کا احرام باندھا ہے؟ میں نے جواب دیا کہ نبی کریم ﷺ کے احرام کے مطابق احرام باندھا ہے، آپ نے پوچھا: ہدی لائے ہو؟ میں نے کہا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تب بیت اللہ اور صفا و مروہ کا طواف کر کے حلال ہو جاؤ)۔

اس سے مالکیہ، شافعیہ اور ان کے موافقین نے فرضیت پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ "کتب" کا لفظ فرض کرنے کے معنی میں ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت ابوموسی اشعریؓ کو آپ نے سعی کرنے کا حکم دیا، اور اس کے بعد ہی حلال ہونے کو کہا، لہذا سعی کرنا فرض ہوگا۔

حنفیہ نے اس سے وجوب پر استدلال کیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ کمال بن الہمام نے کہا ہے: اس جیسی حدیث سے صرف وجوب ہی ثابت ہوسکتا ہے، اس لئے ہم وجوب کے قائل ہیں، ہمارے نزدیک رکن ہونے کا ثبوت صرف دلیل قطعی سے ہی ہوسکتا ہے، لہذا اس حدیث سے رکنیت ثابت کرنا بلا دلیل ثابت کرنا ہوگا[1]۔ یعنی ایسی دلیل نہیں ہے جس میں رکنیت ثابت کرنے کی صلاحیت ہو، اور اس کے سنت ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا گیا ہے: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا"[2] (اس پر (ذرا بھی) گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان آمد و رفت کرے)، فاعل سے حرج کی نفی کرنا اس کے واجب نہ ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ یہ مباح کا درجہ ہے، اور اس کا سنت ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "من شعائر الله" سے بھی ثابت ہوتا ہے[3]۔

سعی کا طریقہ:

٦- حج یا عمرہ کرنے والا طواف سے فارغ ہونے کے بعد صفا پر جائے گا، تا کہ وہاں سے سعی شروع کرے، چنانچہ صفا پر جا کر کعبہ کی طرف رخ کرے گا، اللہ تعالیٰ کی توحید اور کبریائی بیان کرے گا، اور احادیث میں مروی ذکر و دعا کرے گا، پھر مروہ پر جائے گا اور جب

---

(١) دیکھئے: المذاہب والأدلۃ فی فتح القدیر ٢/ ١٥٧-١٥٨، البدائع ٢/ ١٣٣-١٣٤، رد المحتار ٢/ ٢٠٢، شرح الرسالہ ١/ ٤٧١، الشرح الکبیر ٢/ ٣٤، شرح المنہاج ٢/ ١٢٦-١٢٧، المہذب والمجموع ٨/ ٧١-٧٢، ٧٣-٧٥، المغنی ٣/ ٣٨٨-٣٨٩، الفروع ٣/ ٥١٧، اس میں مرادی کا قول ہے: "والصواب أنه واجب" نیز دیکھئے: کشاف القناع ٢/ ٥٢١۔

(٢) حدیث: "اسعوا فإن الله کتب علیکم السعي" کی تخریج فقرہ/ ٤ میں گذر چکی ہے۔

(٣) حدیث أبی موسیٰ: "قدمت علی النبي ﷺ وهو بالبطحاء" کی روایت بخاری (الفتح ٣/ ٤١٦-٥٥٩ طبع السلفیہ) اور مسلم (٢/ ٨٩٥ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(١) فتح القدیر ٢/ ١٥٨۔

(٢) سورۂ بقرہ/ ١٥٨۔

(٣) المغنی ٣/ ٣٨٩، سورۂ بقرہ/ ١٥٨۔

مسعی (سعی کی جگہ) میں دونوں سبز ستونوں کے سامنے پہنچے گا، تو ممکن حد تک تیز قدم چلے گا، اسی طرح آگے کے دونوں سبز ستونوں تک چلے گا پھر عام رفتار سے چلے گا، جب مروہ پر پہنچے گا تو اوپر چڑھے گا اور اللہ تعالیٰ کی توحید اور کبریائی بیان کرے گا، جیسا کہ صفا پر کیا تھا، اور یہ ایک شوط (چکر) ہوگا۔

پھر دوسرا شوط شروع کرے گا اور مروہ سے صفا جائے گا، اور جب سبز ستونوں کے سامنے پہنچے گا تو بہت تیز چلے گا اور جب آگے کے سبز ستونوں کے سامنے پہنچ جائے گا تو پھر عام رفتار سے چلے گا، اور جب صفا کے پاس پہنچے گا تو اس پر چڑھے گا، کعبہ کی طرف رخ کرے گا، اللہ تعالیٰ کی توحید و کبریائی بیان کرے گا، اور دعا کرے گا، جیسے پہلی بار کیا تھا اور یہ دوسرا شوط ہوگا، پھر وہ مروہ تک لوٹے گا اور اسی طرح سات شوط پوری کرے گا، اس کی انتہاء مروہ پر ہوگی۔

اگر وہ صرف عمرہ کرنے والا ہو یا حج تمتع میں عمرہ کرنے والا ہو تو اس کا عمرہ پورا ہوگیا اور وہ حلق یا قصر کرے گا اور پوری طرح حلال ہوجائے گا، اور اگر صرف حج کرنے والا یا قران کرنے والا ہو تو حلق یا قصر نہیں کرے گا، بلکہ وہ حالت احرام میں باقی رہے گا، یہاں تک کہ دس ذی الحجہ کے اعمال کو ادا کرکے حلال ہوگا۔

دیکھئے: "احرام" فقرہ/ ۱۲۳، ۱۲۶، اور "حج" فقرہ/ ۸۲۔

سعی کا رکن:

۷ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سعی حج یا عمرہ میں رکن ہے، نیز انہوں نے کہا ہے: اتنی مقدار جس کے بغیر سعی کا وجود نہیں ہوتا ہے، صفا اور مروہ کے درمیان سات شوط ہیں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے، اور اسی طرح سعی کرنے پر سلف سے خلف تک پوری امت کا اجماع ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے: واجب کو ساقط کرنے کے لئے چار شوط کافی ہیں، اس لئے کہ یہ سعی کا اکثر حصہ ہے، اور اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے، لہذا اگر چار شوط سے کم سعی کرے گا تو حنفیہ کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا، کیونکہ اس نے واجب کو ادا نہیں کیا، لیکن جمہور کے نزدیک نقصان کی تلافی کے لئے دوبارہ کرنا ضروری ہے، خواہ ایک قدم کی ہی کمی کیوں نہ رہ گئی ہو، اس کے بغیر وہ احرام سے حلال نہیں ہوسکتا ہے۔

مقررہ اشواط میں صفا و مروہ کے درمیان سعی کے ہونے سے رکن ادا ہوجاتا ہے، خواہ خود کرے یا دوسرے کے ذریعہ ادا کرے، اور صفا و مروہ پر چڑھنا ضروری نہیں ہے، بلکہ یہ کافی ہے کہ اس کی ایڑیاں دونوں پہاڑوں سے چھوجائیں اور اگر سوار ہو تو جانور کی دونوں ایڑیاں ان سے چھوجائیں، اسی میں احتیاط ہے، یا شروع میں اپنی ایڑیوں سے صفا کو چھولے اور اپنے پاؤں کی انگلیوں سے مروہ کو چھولے اور لوٹنے میں اس کے برعکس کرلے، یہی اظہر قول ہے۔

لیکن یہ شکل پہلے زمانہ میں ہوسکتی تھی، جبکہ صفا و مروہ دونوں پہاڑیاں زمین سے بلند تھیں، لیکن آج کل جبکہ ان کا اکثر حصہ زمین میں چھپ گیا ہے، مذکورہ صورت کا پایا جانا ممکن نہیں ہے، لہذا ان کے شروع میں اوپر کے حصہ پر گذر جانا کافی ہوگا[1]۔

پھر یہ تمام فقہاء کے نزدیک فرض ہے، حنفیہ کے یہاں چار شوط میں یہی ظاہر مذہب ہے اور ان کے نزدیک واجب طواف میں چار شوط رکن ہیں[2]۔

---

(۱) دیکھئے: سعی کے ارکان کے بارے میں سابقہ مراجع کے ساتھ مندرجہ ذیل کتابیں: المسلک المتقسط/ ۱۱۷، ۱۱۸-۱۲۰، پہلی اور ساتویں شرط، بدائع الصنائع ۲/ ۱۳۵، شرح الرسالہ ۱/ ۴۷۱-۴۷۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۳، المغنی ۳/ ۳۸۶-۳۸۷، المحلی ۷/ ۱۹۶۔

(۲) حنفیہ کے نزدیک جو اشواط رکن ہیں ان کے بارے میں ملا علی قاری کی تحقیق یہ

سعی کی شرائط:

۸ – الف ۔حنفیہ کے نزدیک سعی کا طواف صحیح کے بعد ہونا شرط ہے، خواہ طواف نفل ہی کیوں نہ ہو، یہی مالکیہ کے نزدیک بھی ہے، انہوں نے اس کا نام سعی کی ترتیب رکھا ہے۔

لیکن مالکیہ نے سعی کے لئے طواف کے مقدم ہونے میں واجب اور شرط کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: سعی کے صحیح ہونے کے لئے کسی بھی طواف کا اس سے پہلے ہونا شرط ہے، خواہ طواف نفل ہو، لیکن اس سے پہلے ہونے میں واجب ہے کہ طواف فرض ہو اور اسی کے حکم میں واجب طواف ہے، اور وہ اس کے فرض ہونے کی نیت کرے یا اس کا اعتقاد رکھے، اور ان کے نزدیک طواف قدوم واجب ہے، لہذا طواف قدوم کے بعد وقوف عرفہ سے پہلے سعی کرنا صحیح ہے۔

اگر نفل طواف کے بعد سعی کرے گا تو حنفیہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک اگر طواف نفل ہو یا اس کے سنت ہونے کی نیت کرے یا مطلق طواف کی نیت کرے، کچھ بھی نیت نہ ہو یا وہ اپنی ناواقفیت کی وجہ سے اس کے واجب نہ ہونے کا اعتقاد رکھے تو دوبارہ طواف کرے گا، اور اس کے فرض ہونے یا واجب ہو تو واجب ہونے کی نیت کرے گا، پھر اگر مکہ میں ہو تو دوبارہ سعی کرے گا[1] اور اگر اپنے وطن لوٹ گیا ہو تو اس پر دم واجب ہوگا[2]۔

شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ سعی کا طواف رکن یا طواف قدوم کے بعد ہونا شرط ہے، دونوں کے درمیان فصل ہوجانے سے کوئی حرج نہ ہوگا، البتہ طواف قدوم اور سعی کے درمیان وقوف عرفہ کے ذریعہ فصل نہ ہو، اگر دونوں کے درمیان وقوف عرفہ ہوجائے تو اب سعی طواف افاضہ کے بعد ہی ہوسکتی ہے۔

سب کی دلیل حضور اکرم ﷺ کا عمل ہے ، حدیث میں ہے: "**سعی بعد الطواف**" (آپ ﷺ نے طواف کے بعد سعی کی)، اور آپ ﷺ سے مروی ہے: "**لتأخذوا مناسككم**"[1] (اپنے مناسک سیکھ لو) اور اس پر مسلمانوں کا اجماع بھی ہے۔

عطاء سے منقول ہے کہ طواف کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اگر کوئی بھول کر طواف سے پہلے سعی کرے تو اس کے لئے کافی ہوجائے گی[2]۔

۹ – ب – صفا اور مروہ کے درمیان ترتیب شرط ہے بایں طور کہ صفا سے شروع کرے پھر مروہ پر جائے، اور سعی کا اختتام مروہ پر ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص مروہ سے شروع کردے تو یہ شوط لغو ہوگا، شوط کا شمار صفا سے ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ایسا ہی عمل کیا، جیسا کہ حضرت جابر کی حدیث میں گذرا۔ نیز آپ کا ارشاد ہے: "**أبدأ بما بدأ اللّٰه به، فبدأ بالصفا**" (جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے اسی سے میں شروع کرتا ہوں، پھر صفا سے شروع کیا)، نیز حدیث میں امر کا صیغہ بھی ہے: "**ابدء وا بما بدأ اللّٰه به**"[3] (جہاں

= ہے کہ ان میں صفا اور مروہ کے درمیان پوری مسافت کو طے کرنا ضروری ہے، اور علامہ سندھی حنفی نے (المنسک المتوسط میں جو لباب المناسک سے مشہور ہے) دونوں پہاڑیوں کے درمیان مکمل مسافت کو طے کرنا واجب کہا ہے، نیز دیکھئے: المسلک المتقسط شرح المنسک المتوسط للقاری ر ۱۲۰۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲ر ۳۴-۳۵۔

(۲) الحطاب ۳ر ۸۶، پہلی تنبیہ اور اس میں مزید تفصیل بھی ہے ر ۸۵-۸۷۔

(۱) حدیث: "لتأخذوا مناسككم" کی روایت مسلم (۲ر ۹۴۳ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) کشاف القناع ۲ر ۴۸۷۔

(۳) حدیث: "أبدأ بما بدأ الله به" کی روایت مسلم (۲ر ۸۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

سے اللہ نے شروع کیا ہے تم بھی وہیں سے شروع کرو)۔

۱۰ - ج - نیت صرف حنابلہ کے یہاں شرط ہے، جیسا کہ ان کے یہاں مذہب ہے اور طے شدہ ہے، مرداوی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اکثر فقہاء حنابلہ کا کلام اس کے خلاف ہے، جیسا کہ "الفروع" میں ہے[1]۔

سعی کا اصلی وقت:

۱۱ - سعی کا اصلی وقت یوم النحر (دس ذی الحجہ کا دن)، طواف زیارت کے بعد ہے، طواف قدوم کے بعد نہیں، اس لئے کہ طواف قدوم سنت ہے، اور سعی واجب ہے، لہذا واجب کو سنت کے تابع کرنا مناسب نہ ہوگا، اور طواف زیارت فرض ہے، اور واجب کو فرض کے تابع کرنا جائز ہے، البتہ طواف قدوم کے بعد سعی کی اجازت دے دی گئی ہے، اس کو اس کا وقت بنا دیا گیا ہے، تاکہ حج کرنے والوں کو آسانی اور سہولت ہو، کیونکہ قربانی کے دن اس پر کاموں کا ہجوم ہے۔

اس کا اصلی وقت دس ذی الحجہ کا دن طواف زیارت کے بعد ہے اور حنفیہ کے نزدیک طواف قدوم کا مقدم ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ شرط صرف طواف کا مقدم ہونا ہے، خواہ نفلی طواف ہو[2]۔

اس سے قریب قریب جمہور کا مذہب ہے، البتہ مالکیہ نے دم واجب نہ ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ سعی واجب طواف کے بعد ہو اور اس کے واجب ہونے کی نیت ہو اور طواف قدوم ان کے نزدیک واجب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے سعی کے وقت کو طواف رکن یا طواف قدوم کے بعد کے ساتھ خاص کیا ہے۔

یہ تفصیل آفاقی حج إفراد کرنے والے کے بارے میں ہے، کیونکہ اسی کے لئے طواف قدوم مشروع ہے، لیکن اگر حج إفراد کرنے والا مکی ہو یا آفاقی حج تمتع کرنے والا ہو تو ان دونوں کے لئے طواف قدوم نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دونوں مکہ سے حج کا احرام باندھتے ہیں، لہذا جمہور کے نزدیک پہلے سعی نہیں کریں گے، لیکن مالکیہ کے نزدیک ان کے لئے ممکن ہے کہ وہ نفلی طواف کریں اور اس کے بعد سعی کرلیں، البتہ دونوں پر دم لازم ہوگا۔

اور حنفیہ کے نزدیک وہ ایسا کرسکتے ہیں اور ان پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

قارن کے لئے سعی کی تکرار:

۱۲ - حنفیہ کے نزدیک قارن دو طواف اور دو سعی کرے گا، پہلے عمرہ کا طواف کرے گا، پھر اس کی سعی کرے گا، اس کے بعد طواف قدوم کرے گا اور اگر حج کی سعی پہلے کرنا چاہے تو حج کی سعی کرے گا۔

لیکن جمہور کے نزدیک اس کا حکم حج إفراد کرنے والے کی طرح ہے، وہ ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا، اور یہ طواف وسعی اس کے حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہوجائیں گے اور انہوں نے حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے عمل سے استدلال کیا جو آپ ﷺ کے ساتھ حج میں قارن تھے اور انہوں نے ایک ہی سعی کی تھی[1]۔

= روایت: "ابدأوا بما بدأ الله به" کو دارقطنی (۲/۲۵۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن دقیق العید نے اس کو شاذ کہا ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص (۲/۲۵۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) سعی کی شرائط اور ماسبق کے بارے میں دیکھئے: المسلک المتقسط ۱۱۷-۱۲۰، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/۴۷۱-۴۷۲، الشرح الکبیر مع حاشیہ ۲/۳۴-۳۵، مغنی المحتاج ۱/۴۹۳-۴۹۵، المجموع ۸/۷۷-۸۳، المغنی ۳/۳۸۵-۳۹۰، الفروع ۳/۵۰۵-۵۰۶۔

(۲) بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ۲/۱۳۵، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۲/۱۵۶، المسلک المتقسط ۱۱۸۔

(۱) حدیث سعی: "النبي ﷺ وصحابته سعيا واحدا" کی روایت

طواف زیارت سے سعی کے مؤخر ہوجانے کا حکم:

۱۳- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ محرم، اپنے احرام سے حلال نہیں ہوگا، جب تک کہ لوٹ کر سعی نہ کر لے خواہ ایک قدم کی کمی رہ گئی ہو، جب تک لوٹ کر سعی نہیں کر لے گا، اس وقت تک عورتوں کے حق میں محرم رہے گا، خواہ کتنا ہی دور جا چکا ہو، اس لئے کہ انہوں نے کہا: سعی رکن ہے، (دیکھئے: اصطلاح ''حج''، فقرہ/ ۵۶، ۱۲۵)، اور سعی کی تاخیر سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، خواہ کتنی ہی مدت گذر گئی ہو اور وہ اپنے اسی احرام کے ساتھ لوٹ کر آئے گا، کسی نئے احرام کی ضرورت نہ ہوگی (۱)۔

حنفیہ نے کہا: اگر سعی اپنے اصلی وقت یعنی طواف زیارت کے بعد ایام نحر سے مؤخر ہوجائے تو اگر لوٹ کر اپنے اہل وعیال کے پاس نہیں گیا ہے تو سعی کر لے گا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر جو واجب ہے اس نے اس کو ادا کر دیا، اور تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے سعی کو اس کے اصلی وقت میں یعنی طواف زیارت کے بعد ادا کیا ہے، اگر اس نے جماع کر لیا ہے تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک طواف زیارت کی وجہ سے تحلل اکبر (پوری طرح حلال ہونا) حاصل ہو چکا ہے، کیونکہ سعی رکن نہیں ہے کہ حلال ہونے سے مانع ہو، اور جب طواف زیارت کی وجہ سے حلال ہوگیا، تو خواہ سعی جماع سے قبل کرے یا اس کے بعد کرے، کوئی فرق نہیں ہوگا، البتہ اگر مکہ میں ہو تو سعی کر لے گا اور اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ کہا گیا، اور اگر لوٹ کر اہل وعیال کے پاس چلا گیا تو بلا عذر سعی کے چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا اور اگر وہ مکہ لوٹ کر آنا چاہے تو نئے احرام کے ساتھ آئے گا، کیونکہ اس کا پہلا احرام طواف زیارت کی وجہ سے ختم ہو چکا ہے، اور تحلل اکبر ہو چکا ہے، لہذا نئے احرام کی ضرورت ہوگی، اور جب لوٹ کر سعی کر لے گا تو دم ساقط ہوجائے گا، کیونکہ اس نے ترک سعی کا تدارک کر لیا۔

امام محمد بن الحسن نے کہا: مجھے زیادہ پسند ہے کہ لوٹنے کے بجائے دم دے، اس لئے کہ اس میں فقراء کا نفع ہے اور نقصان بھی کوئی زیادہ نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ کی مذکورہ تفصیل حنابلہ کے یہاں بھی اس قول کے مطابق ہے جس میں وہ سعی کو واجب کہتے ہیں۔

سعی کے واجبات:

۱۴- الف- جو شخص چلنے پر قادر ہو اس کے لئے خود چل کر سعی کرنا حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سنت ہے۔

لہذا اگر بلا عذر سوار ہو کر یا اٹھا کر یا گھسٹ کر سعی کرے تو سب کے نزدیک سعی صحیح ہوجائے گی، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بلا عذر چلنا ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک چلنا واجب ہے، یا اس پر سعی کا اعادہ واجب ہوگا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، اگرچہ بلا عذر سوار ہو، کیونکہ سعی میں پیدل چلنا ان کے نزدیک سنت ہے۔

بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ افضل یہ ہے کہ سعی میں بلا عذر سوار نہ ہو، جیسا کہ طواف کی بحث میں گذر چکا ہے، اس لئے کہ پیدل چلنے میں تواضع زیادہ ہے، اس پر ان کا اتفاق ہے کہ سوار ہو کر سعی کرنا مکروہ نہیں ہے، البتہ خلاف افضل ہے۔

= حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث کے ضمن میں مسلم (۸۸۸/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) طواف زیارت کے لئے لوٹ کر آنے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حج''، فقرہ/ ۵۶-۱۲۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۳۵/۲۔

اور اگر دوسرے نے اس کو اٹھا کر سعی کرادی تو جائز ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ وہ خود سعی کرے اگر چھوٹا بچہ نہ ہو یا اس کو کوئی عذر مثلاً مرض وغیرہ نہ ہو[۱]۔

۱۵- ب- حنفیہ کے نزدیک آخری تین اشواط کو پورا کرنا واجب ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک سات میں سے اقل مقدار واجب ہے، لہذا اگر اقل یعنی تین یا اس سے کم شوط چھوڑ دے تو اس کی سعی صحیح ہوجائے گی اور ان کے نزدیک ہر شوط کے بدلہ اس پر صدقہ واجب ہوگا، لیکن جمہور کے نزدیک ساتوں اشواط رکن ہیں، ایک قدم بھی اس میں کم کرنا جائز نہ ہوگا[۲]۔

سعی کی سنن ومستحبات:

۱۶- الف- طواف وسعی کو بلا فصل ادا کرنا:

اگر دونوں کے درمیان بلا عذر طویل فصل ہوجائے تو برا ہے اور اس کا اعادہ مسنون ہے، لیکن اگر اعادہ نہ کرے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کی دلیل اس کو وقوف عرفہ سے طواف زیارت کے موخر کرنے پر قیاس کرنا ہے کہ طواف زیارت کو وقوف عرفہ سے چند سالوں تک موخر کرنا بھی جائز ہے، اس کی تاخیر کے لئے کوئی حد نہیں ہے جب تک کہ وہ زندہ رہے، اس میں حنفیہ کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ دیکھئے: ''طواف'' فقرہ/ ۹، اور ''حج'' فقرہ/ ۱۴۰، ۱۴۲۔

اس کے بارے میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس نے اس کو اس کے اصلی وقت یعنی طواف افاضہ کے بعد ادا کیا ہے۔

۱۷- ب- نیت: یہ جمہور کے نزدیک سعی میں سنت ہے اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق سنت ہے اور ایک قول کے مطابق ان کے نزدیک مستحب ہے، اس میں حنابلہ کا اختلاف ہے، وہ اس کے شرط ہونے کے قائل ہیں، ملا علی قاری نے کہا: شاید جمہور فقہاء نے سعی کی نیت کو محرم کے ان تمام افعال کے ضمن میں رکھا ہے جن کا التزام اس کے احرام میں شامل ہے۔

لہذا اگر صفا سے مروہ بھاگ کر یا بیع کرتے ہوئے یا تفریح کی غرض سے جائے یا اس کو خبر نہ ہو کہ یہ سعی ہے تو اس کی سعی صحیح ہوجائے گی، یہ ایک بہت بڑی سہولت اور آسانی ہے، جیسا کہ وقوف عرفہ میں نیت شرط نہیں ہے[۱]۔

۱۸- ج- طواف کی دو رکعت ادا کرنے کے بعد سعی کے لئے جانے سے قبل حجر اسود کا استلام کرے اگر حجر اسود کا استلام کرنا آسان ہو، ورنہ اس کی طرف اشارہ کرے گا، استلام طواف اور سعی کو ملانے کے درجہ میں ہے[۲]۔

۱۹- د- حدث اصغر، حدث اکبر اور نجاست سے پاک ہو کر سعی کرنا مستحب ہے، اگر اس کے خلاف کرے گا تو بھی سعی صحیح ہوجائے گی، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی صحیح حدیث میں ہے کہ جب ان کو حیض آ گیا تو نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا: **"افعلي كما يفعل الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري"** متفق علیہ[۳] (جو عمل حاجی کرتے ہیں تم بھی کرو، البتہ پاک ہونے سے پہلے بیت اللہ کا طواف نہ کرنا، متفق علیہ)، اس سے صراحتاً معلوم ہوتا

---

(۱) المجموع ۸/ ۸۴۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۳۴، المسلک المتقسط ص ۱۲۰، شرح الرسالہ ۱/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۵، المغنی ۳/ ۳۹۶۔

(۱) المسلک المتقسط/ ۱۲۱۔

(۲) المجموع ۸/ ۷۶۔

(۳) حدیث: "افعلي كما يفعل الحاج، غير أن......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۰۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

ہے کہ بغیر طہارت کے سعی کرنا جائز ہے۔

۲۰-ھ- جب جب اپنی سعی میں صفا و مروہ پر پہنچے اس پر اتنا چڑھے کہ کعبہ سامنے ہوجائے، نووی نے "المجموع" میں اس کی مقدار قد کے برابر بتائی ہے، یہ چڑھنا شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مستحب ہے اور صرف مردوں کے لئے ہے، عورتوں کے لئے نہیں ہے۔

۲۱-و- دعا کرنا:

صفا اور مروہ پر چڑھنے کے وقت اور دونوں کے درمیان سعی کرنے میں دعا کرنے کو حنفیہ نے مستحب کہا ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

۲۲-ز- میلین اخضرین کے درمیان تیز چلنا: میلین اخضرین آج کل مسعی کی دیوار میں دو سبز ستون ہیں، یہ ساتوں اشواط میں سنت ہے، اور مستحب ہے کہ رمل سے زیادہ اور دوڑنے سے کم ہو، اور اس کے علاوہ میں عادت کے مطابق چلنا سنت ہے، حدیث میں ہے: **"فقد كان ﷺ يسعى بطن المسيل إذا طاف بين الصفا والمروة"**[1] (نبی کریم ﷺ جب صفا، مروہ کے درمیان سعی کرتے تو بطن مسیل میں تیز چلتے تھے)۔

مالکیہ نے کہا ہے: صرف صفا سے مروہ جانے میں تیز چلنا مسنون ہے، واپسی میں مسنون نہیں ہے۔

اور سعی میں یہ تیز چلنا صرف مردوں کے لئے سنت ہے، عورتوں کے لئے نہیں ہے، اس لئے کہ ان سے پردہ کی حالت مطلوب ہے، لہذا ان کے لئے سنت صرف چلنا ہے۔

(۱) حدیث: "كان ﷺ يسعى بطن المسيل إذا طاف......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۰۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

۲۳-ح- سعی کے اشواط میں تسلسل برقرار رکھنا یعنی بلافصل ادا کرنا، یہ جمہور کے نزدیک سنت ہے، اس میں مالکیہ کا اور معتمد قول کے مطابق حنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک سعی کے اشواط کو بلافصل ادا کرنا سعی کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے۔

اسی بنا پر مالکیہ نے تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے[1]:

۱- اگر سعی کے دوران تھوڑی دیر بیٹھ جائے تو جائز ہے اگرچہ اس کے لئے یہ مناسب نہیں ہے، اگر بیٹھنا طویل ہوجائے کہ محسوس ہو کہ اس نے سعی چھوڑ دی ہے تو از سر نو سعی کرے گا۔

۲- اس کے لئے مناسب نہیں ہے کہ خرید و فروخت کرے یا کھڑے ہوکر کسی سے بات کرے، اگر ایسا کرلے اور معمولی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ مکروہ ہوگا، اور اگر زیادہ ہو تو از سر نو سعی کرے گا۔

۳- اگر اس کو پیشاب کا تقاضا ہوجائے تو (فارغ ہوکر) وضو کرے گا اور ماسبق پر بنا کرے گا، اعادہ نہیں کرے گا۔

۴- اگر نماز کی اقامت کہی جائے تو سعی کو مکمل کرے گا، البتہ اگر نماز کا وقت تنگ ہو تو نماز پڑھ لے گا، پھر گذشتہ سعی پر بنا کرے گا۔

جمہور کے نزدیک یہ سب نقصان دہ نہیں ہیں، کم ہوں یا زیادہ[2]، لیکن مکروہ ہیں، البتہ اگر جماعت کے ساتھ فرض نماز ادا کرنے کے لئے اور نماز جنازہ ادا کرنے کے لئے سعی بند کرے تو یہ مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ طواف میں ہے، بلکہ سعی بند کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔

۲۴-ط- شافعیہ کی رائے ہے کہ طواف پر قیاس کرتے ہوئے سعی میں بھی اضطباع سنت ہے۔

۲۵-ی- حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ جب سعی سے فارغ ہوتو

(۱) شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۱-۴۷۲، کشاف القناع ۲/ ۴۸۷۔

(۲) یہاں تک کہ علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اگرچہ ایک ماہ یا ایک سال یا اس سے بھی زیادہ ہوجائے، یہی راجح مذہب ہے، اس کے قائل جمہور ہیں۔ المجموع ۸/ ۸۱-۸۲۔

مسجد میں جا کر دو رکعت نماز ادا کرے، تاکہ طواف کے اختتام کی طرح سعی کا اختتام بھی نماز پر ہو، جیسا کہ ثابت ہے کہ استلام سے اس کی ابتداء کرنا طواف کی ابتداء کی طرح ہے [(۱)]۔

ان دو رکعات کے بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں: جوینی نے کہا: اچھا ہے اور طاعت میں اضافہ ہے، ابن الصلاح نے کہا: اسے مکروہ ہونا چاہئے کہ یہ بدعت ہے، نووی نے کہا [(۲)]: ابن الصلاح کا قول اظہر معلوم ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم [(۳)]۔

سعی کے مباحات:

۲۶- طواف میں جو مباح ہے وہ سعی میں بھی مباح ہے، بلکہ بدرجہ اولیٰ مباح ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف- مباح کلام جو سعی کو روک نہ دے۔

ب- کھانا، پینا۔

ج- فرض نماز، یا نماز جنازہ کو ادا کرنے کے لئے نکلنا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے [(۴)]۔

سعی کے مکروہات:

۲۷- الف- خرید و فروخت اور بات چیت کرنا، اگر ان میں سے کوئی اس طرح ہو کہ ذہن حاضر نہ رہے، اور اس کو ذکر و دعا سے غافل کر دے یا تسلسل برقرار نہ رہے۔

۲۸- ب- سعی کو طواف سے غیر معمولی طور پر مؤخر کر کے بلا عذر اس کے مختار وقت سے مؤخر کرنا مکروہ ہے [(۱)]۔

سعی میں بہت سی دعائیں اور اذکار نبی کریم ﷺ اور بعض صحابہ سے منقول ہیں، ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

۲۹- الف- سعی کے لئے صفا کی طرف جس دروازہ سے بھی اس کے لئے آسان ہو جائے، اور یہ آیت پڑھے: **"اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ"** (صفا و مروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں) اور اسی طرح ہر شوط کے آخر میں جب مروہ پر پہنچے تو یہی پڑھے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسا عمل کیا ہے [(۲)]۔

۳۰- ب- جب صفا پر چڑھے تو اس پر کھڑا ہو اس طرح کہ کعبہ شریف نظر آئے، اسی طرح جب مروہ پر چڑھے تو قبلہ کی طرف رخ کرے، ذکر کرے، دعا کرے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے کیا ہے، اور دیر تک کھڑے رہنا مسنون ہے، اور اس طرح کہے جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قبلہ کا رخ کیا، پھر اللہ تعالیٰ کی توحید و کبریائی بیان کی اور کہا: **"لا إله إلا الله وحده لاشريک له، له الملک، وله الحمد وهو على كل شئ قدير، لا إله إلا الله وحده، أنجز وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده"** (ایک اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کی حکومت ہے، اسی کے لئے تعریف ہے، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، ایک اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اس نے اپنا وعدہ پورا کر دیا اور اپنے بندہ کی مدد کی اور تن تنہا تمام

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۵۶-۱۵۷، رد المحتار ۲/ ۲۳۵۔
(۲) المجموع ۸/ ۸۴-۸۵۔
(۳) سعی کی سنن کے لئے دیکھئے: المسلک المتقسط/ ۱۲۰-۱۲۱، شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۷۰-۴۷۲، المجموع ۸/ ۸۳-۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۴۹۴-۴۹۵، المغنی ۳/ ۳۹۴-۳۹۸۔
(۴) المسلک المتقسط/ ۱۲۱۔

(۱) المسلک المتقسط/ ۱۲۱-۱۲۲۔
(۲) حدیث: "إن الصفا والمروة من شعائر الله" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

جتھوں کوشکست دی)، پھر اس کے درمیان دعا کی اوراس کوتین بار کہا، پھر وہ مروہ پرتشریف لائے، اور جیسا صفا پر کیا اسی طرح مروہ پر بھی کیا[1]۔

۳۱- ج- صفا پر یہ دعا کرنا منقول ہے:"اللهم إنک قلت: ادعوني، أستجب لكم، وإنک لا تخلف الميعاد، وإني أسألک كما هديتني للإسلام ألا تنزعه مني حتى تتوفاني وأنا مسلم"[2] (اے اللہ! آپ نے فرمایا ہے کہ مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا، بے شک آپ وعدہ کے خلاف نہیں کرتے ہیں، اے اللہ! میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ جس طرح آپ نے مجھ کو اسلام کی توفیق دی ہے، اس کو مجھ سے الگ نہ کیجئے، یہاں تک کہ مسلم ہونے کی حالت میں مجھے موت آجائے)۔

"اللهم اعصمنا بدينک وطواعيتک، وطواعية رسولک، وجنبنا حدودک، اللهم اجعلنا نحبک ونحب ملائكتک وأنبيائک ورسلک، ونحب عبادک الصالحين، اللهم يسرنا لليسرى وجنبنا العسرى، واغفرلنا في الآخرة والأولى، واجعلنا من أئمة المتقين"[3] (اے اللہ! اپنے دین، اپنی اطاعت اور اپنے رسول کی اطاعت کے ذریعہ ہماری حفاظت فرما، اپنے حدود سے ہم کو بچا، اے اللہ! ہم کو ایسا بنادے کہ ہم تجھ سے محبت کریں، تیرے ملائکہ، تیرے انبیاء اور تیرے رسولوں سے محبت کریں، تیرے نیک بندوں سے محبت کریں، اے اللہ آسانی کو ہمارے لئے آسان فرمادے، دشواری سے ہم کو بچا، دنیا وآخرت میں ہماری مغفرت فرما اور ہم کو متقیوں کے سربراہوں میں سے بنا)۔

۳۲- د- صفا سے اترتے وقت یہ دعا منقول ہے:"اللهم أحيني على سنة نبيک، وتوفني على ملته، وأعذني من مضلات الفتن برحمتک يا أرحم الراحمين"[1] (اے اللہ! مجھ کو اپنے نبی کی سنت پر زندہ رکھ اوران کی ملت پر مجھ کو موت دے، اے ارحم الراحمین! اپنی مہربانی سے گمراہ کرنے والے فتنوں سے میری حفاظت فرما)۔

۳۳- ھ- میلین اخضرین کے درمیان تیز چلتے وقت کی دعا یہ ہے: "رب اغفر وارحم إنک أنت الأعز الأكرم" (اے میرے پروردگار! مغفرت فرما اور رحم فرما، بے شک آپ ہی سب سے زیادہ عزت والے اور زیادہ کرم والے ہیں)۔

۳۴- و- مروہ سے قریب پڑھے: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ" (صفا اور مروہ بے شک اللہ کی یادگاروں میں سے ہیں)، پھر مروہ پر چڑھے اور قبلہ کا رخ کرکے کھڑا ہو، اور ذکر ودعا کرے، جیسا کہ صفا پر کیا ہے، اسی طرح مروہ سے اترتے وقت وہ دعاء پڑھے جو صفا سے اترتے وقت پڑھی تھی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مروہ پر وہی عمل کیا جو صفا پر کیا، جیسا کہ حدیث میں گذرا۔

حدیث میں کوئی خاص ذکر ودعا ایسی منقول نہیں ہے جو سعی کے اشواط میں سے ہر شوط کے لئے علاحدہ علاحدہ مخصوص ہو، علماء نے سعی وغیرہ میں منقول دعاؤں کو سعی کے اشواط پر اس لئے تقسیم کردیا ہے کہ

(۱) حدیث: "الذكر عند الصفا والمروة" کی روایت مسلم (۲/ ۸۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث ذکر: "اللهم إنک قلت ادعوني أستجب لكم" کی روایت مالک نے الموطأ (۱/ ۳۷۲-۳۷۳ طبع الحلبی) میں حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کی ہے۔

(۳) دعاء: "اللهم اعصمنا بدينک" کی روایت بیہقی (۵/ ۹۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً کی ہے۔

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۵۵۔

حدیث: "ذكر اللهم أحييني على سنة نبيک" کی روایت بیہقی (۵/ ۹۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عمر سے موقوفاً کی ہے۔

لوگوں کو رہنمائی ہو اور ان کے لئے سعی کے اشواط کو شمار کرنا آسان ہو، مالکیہ کے نزدیک یہ کسی تحدید کے بغیر سنت ہے، حنفیہ نے سعی میں دعا کو مستحب قرار دیا ہے۔

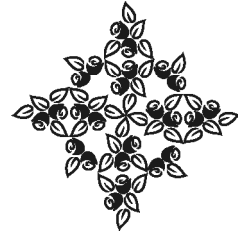
پوری سعی میں مختلف اذکار اور دعائیں پڑھنے کی کوشش کرے، اس لئے کہ یہی بڑا مقصود ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إنما جعل رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله"[1] (یعنی رمی جمار اور صفا ومروہ کے درمیان سعی کو محض اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے)۔

(۱) حدیث: "إنما جعل رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله" کی روایت ترمذی (۳/۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اس کی سند میں ایک راوی ہیں جن کے بارے میں محدثین نے کلام کیا ہے، ذہبی نے اس حدیث کو اپنی منا کیر میں ذکر کیا ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال (۳/۸ طبع الحلبی) میں ہے۔

سفتجہ

تعریف:

۱-سفتجه: سین کے پیش اور زبر کے ساتھ اور تاء کے زبر کے ساتھ، فارسی لفظ ہے جس کو عربی میں منتقل کیا گیا ہے، القاموس میں ہے کہ سُفتجه، قرطقه کی طرح ہے، یعنی کوئی شخص کسی دوسرے کو مال دے، اور اس دوسرے کا مال، دینے والے شخص کے شہر میں ہو، وہ اس کو وہاں ادا کردے، اس طرح راستہ میں امن کا فائدہ حاصل ہوجاتا ہے[1]۔

سفتجہ کا اصطلاحی معنی جیسا کہ ابن عابدین نے کہا ہے، راستہ کے خطرہ کو دور کرنے کے لئے قرض دینا ہے، "الدسوقی" میں ہے: یہ ایک تحریر ہے جو قرض لینے والا کسی شہر میں اپنے وکیل کو بھیجتا ہے کہ وہ قرض دینے والے کو اتنی رقم ادا کردے جو اس نے اس سے اپنے شہر میں لی ہے اس کو ہنڈی کہتے ہیں[2]۔

سفتجہ قرض ہے یا حوالہ؟:

۲-سفتجہ: حوالہ کے مشابہ ہے، اس طرح کہ قرض لینے والا، قرض دینے والے کو کسی تیسرے کے حوالہ کرتا ہے، گویا کہ اس نے قرض دار

(۱) القاموس اور لسان العرب کے ضمیمہ "قسم المصطلحات الفنیه والعلمیه" میں ہے: سفتجہ: قرض خواہ کی طرف سے جاری ہونے والی ایک تحریر ہے جس میں قرض خواہ اپنے مدیون کو پابند کرتا ہے کہ وہ مقررہ تاریخ میں مقررہ رقم کسی تیسرے شخص کو یا خود قرض خواہ کو یا حامل تحریر کو ادا کرے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۴/۲۹۵، الدسوقی ۳/۲۲۵۔

کو اپنے ذمہ سے اس شخص کے ذمہ میں منتقل کر دیا جس کے حوالہ کیا گیا، اور حوالہ میں بھی یہی ہوتا ہے کہ قرض ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں منتقل ہو جاتا ہے۔

لیکن جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ نے اس کو قرض کہا ہے، اس لئے گفتگو اس قرض کے بارے میں ہے جس سے کوئی نفع ہو کہ وہ جائز ہے یا نہیں؟ حوالہ تو بالفعل ذمہ میں ثابت شدہ دین ہوتا ہے۔

بعض فقہاء حنفیہ مثلاً حصکفی اور مرغینانی نے اس کو باب حوالہ کے آخر میں ذکر کیا ہے، اور باب قرض میں بھی ذکر کیا ہے۔

ابن الہمام اور بابرتی نے لکھا ہے کہ قدوری نے اس مسئلہ کو یہاں اس لئے ذکر کیا ہے کہ یہ کفالہ اور حوالہ کی طرح دین میں ایک معاملہ ہے، کرلانی کہتے ہیں: یہ حوالہ کے معنی میں ہے، اس لئے کہ وہ متوقع خطرہ کو قرض لینے والے کے حوالہ کرتا ہے، یہ وہی بات ہوئی جو حصکفی نے کہی ہے کہ سفتجہ راستہ کے خطرہ کو دور کرنے کے لئے قرض دینا ہے، گویا اس نے متوقع خطرہ کو قرض لینے والے کے حوالہ کر دیا، لہذا یہ حوالہ کے معنی میں ہوگا، ابن عابدین کہتے ہیں کہ ابن الفصیح کی "نظم الکنز" میں ہے کہ میں راستہ کے سفاتج کو مکروہ سمجھتا ہوں، یہ درحقیقت حوالہ کرنا ہے، اس کے شارح المقدسی کہتے ہیں: اس لئے کہ وہ اپنے دوست کو اس کے حوالہ کرتا ہے یا جس کے پاس لکھتا ہے اس کو حوالہ کرتا ہے [1]۔

اجمالی حکم:

۳- قرض دینا مندوب عبادت ہے، یہ بھلائی کا ایک شعبہ ہے، اس لئے مشروع ہے کہ لوگوں کے درمیان آپس میں تعاون ہو، قرض دینے والا محتاج مدیون کو جو کچھ دیتا ہے اس سے ضرورت مندوں کے مصائب دور ہوتے ہیں، اور وہ اس قرض سے صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب کا طالب ہوتا ہے، لہذا اگر قرض دینے والا، قرض کے ذریعہ مدیون سے کسی خاص نفع کا طالب ہو تو پھر یہ معاملہ قرض کے باب سے نکل جائے گا، اس لئے کہ قرض ایک عبادت ہے اور سہولت فراہم کرنے والا عقد ہے، اسی لئے اگر قرض دینے والے کو قرض سے نفع حاصل ہو تو یہ حرام ہے، خاص طور پر اگر عقد قرض میں اس کی شرط لگا دی گئی ہو مثلاً قرض دینے والا یہ شرط لگا دے کہ مدیون قرض سے زیادہ دے گا، یا جو لیا ہے اس سے اچھا دے گا، اس لئے کہ یہ سود ہو جائے گا اور معروف قاعدہ ہے: ہر وہ قرض جو نفع لائے وہ حرام ہے، یہی حضرت ابی بن کعبؓ، ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے، ابن ابی شیبہ نے صحابہ اور سلف سے اس کو اپنی مصنف میں نقل کیا ہے، کہتے ہیں: مجھ سے خالد الأحمر نے ان سے حجاج نے اور ان سے عطاء نے بیان کیا اور کہا: وہ لوگ ہر اس قرض کو ناپسند کرتے تھے جس سے نفع حاصل ہو۔

ان ہی صورتوں میں سے جن سے قرض دینے والے کو نفع حاصل ہوتا ہے، ایک صورت سفتجہ ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص دوسرے کو خواہ وہ تاجر ہو یا تاجر نہ ہو، کسی شہر میں قرض دیتا ہے، اور مدیون سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ ایک تحریر لکھ دے جس کے ذریعہ وہ قرض کا بدلہ دوسرے شہر میں مدیون کے شریک یا اس کے وکیل سے وصول کر لے گا۔

یہاں متوقع نفع یہ ہے کہ قرض دینے والا راستہ کے خطرہ کو دور کرنے کا فائدہ حاصل کر رہا ہے، اس لئے کہ کبھی کبھی اندیشہ ہوتا ہے کہ اگر اپنے اموال کے ساتھ سفر کرے گا تو چور اور ڈاکو اس پر حملہ

---

(۱) ابن عابدین ۱۷۴/۴، ۲۹۵-۲۹۶، فتح القدیر لابن الہمام و بہامشہ العنایہ للبابر والکفایۃ للکرلانی ۳۵۵/۶-۳۵۶ دار إحیاء التراث، الدسوقی ۲۲۵/۳-۲۲۶، المہذب ۳۱۱/۱، المغنی ۳۵۴/۴-۳۵۶۔

کریں گے، لہذا وہ مجبوراً یہ حیلہ کرتا ہے، تاکہ اس قرض کے ذریعہ راستہ میں متوقع خطرہ کو دور کر سکے۔

اس کے بارے میں احکام الگ الگ ہیں، اس لئے کہ تحریر جو قرض لینے والا اپنے وکیل کو لکھتا ہے جسے سفتجہ کہتے ہیں، عقد قرض میں مشروط ہوگی یا غیر مشروط ہوگی۔

اگر وہ عقد قرض میں مشروط ہو تو حرام ہے اور عقد فاسد ہے، اس لئے کہ یہ نفع لانے والا قرض ہے، لہذا سود کے مشابہ ہوگا، کیونکہ منفعت ایسا اضافہ ہے جس کے بدلہ میں کوئی عوض نہیں ہے، یہ جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے، ابن عبدالبر نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے دراہم ودنانیر کے ذریعہ سفاتج پر عمل کرنے کو مکروہ کہا ہے، اس کو حرام قرار نہیں دیا ہے، ان کے اصحاب کی ایک جماعت، نیز اہل علم کی ایک جماعت نے اس کو جائز قرار دیا ہے، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، مشہور یہی ہے کہ لوگ سفاتج کا جو معاملہ کرتے ہیں اس کو انہوں نے مکروہ کہا ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں دونوں کے لئے مصلحت ہے، عطاء کہتے ہیں کہ ابن الزبیر کچھ لوگوں سے مکہ میں دراہم لیتے تھے، پھر ان کے لئے ایک تحریر عراق میں مصعب بن الزبیر کے نام لکھ دیتے تھے، وہ لوگ جا کر ان سے وصول کر لیتے تھے، اس کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا، جو لوگ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے ہیں ان میں ابن سیرین اور نخعی بھی ہیں، یہ ساری تفصیلات سعید بن منصور نے نقل کی ہیں۔

حنابلہ میں سے قاضی نے لکھا ہے کہ وصی کو حق ہے کہ یتیم کا مال دوسرے شہر میں قرض دے دے، تاکہ راستہ کے خطرہ سے حفاظت کا فائدہ حاصل ہو، صحیح یہ ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں دونوں کی مصلحت ہے، اور کسی کو کوئی ضرر بھی نہیں ہے۔

شریعت ان مصالح کو حرام قرار نہیں دیتی ہے، جن میں کوئی ضرر نہ ہو، بلکہ ان کو مشروع قرار دیتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کے حرام ہونے پر کوئی نص موجود نہیں ہے اور نہ یہ منصوص کے حکم میں ہے، لہذا اس کو اباحت پر باقی رکھنا واجب ہوگا، البتہ مالکیہ نے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جبکہ اس جگہ کے تمام راستے پر خطر ہوں جہاں قرض دینے والا جا رہا ہے، اگر راستہ کے خطرہ کی وجہ سے جان یا مال کے ضیاع کا اندیشہ غالب ہو تو سفتجہ کے عمل میں حرمت باقی نہیں رہ جائے گی، بلکہ یہ مستحب ہوگا، تاکہ حفاظت جان ومال کی اس نقصان پر مقدم ہو جو قرض میں نفع حاصل کرنے سے ہو رہا ہے، اسی طرح ان کے نزدیک یہ اس وقت بھی جائز ہے جب قرض لینے والے کو نفع ہو، یا قرض لینے والا ہی اس کا مطالبہ کرے۔

اور اگر قرض لینے والا ہی سفتجہ لکھے، اس سلسلہ میں قرض دینے والے کی طرف سے کوئی شرط نہ ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ یہ اچھی طرح ادا کرنا ہے، حدیث میں ہے: "**وقد استسلف النبي ﷺ من رجل بكراً فقدمت عليه إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا فقال: أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء**"[1] (نبی کریم ﷺ نے ایک کم عمر اونٹ قرض لیا، جب آپ کے پاس صدقہ کے اونٹ آئے تو ابورافع کو حکم دیا کہ اس شخص کو اس کا اونٹ ادا کر دو، ابورافع لوٹ کر آپ ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ صدقہ کے اونٹوں میں صرف

(۱) حدیث: "**استسلف النبي ﷺ من رجل بكرا......**" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ایک چارسالہ عمدہ اونٹ ہے،تو آپ ﷺ نے فرمایا اس کو وہی دے دو، اس لئے کہ اچھے لوگ وہ ہیں جو ادائیگی میں اچھے ہوں)۔

اس کے بارے میں حضرت ابن عمرؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن، نخعی، شعبی، زہری، مکحول، قتادہ اور اسحاق نے رخصت دی ہے [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۴؍۱۷۴، ۲۹۵-۲۹۶، تکملۃ فتح القدیر ۷؍۲۵۰-۲۵۱ شائع کردہ دار الفکر بیروت، البدائع ۷؍۳۹۵، الدسوقی ۳؍۲۲۵-۲۲۶، الحطاب والمواق بہامشہ ۴؍۵۴۷، الکافی لابن عبد البر ۲؍۷۲۸-۷۲۹، المہذب ۱؍۳۱۱، نہایۃ المحتاج ۴؍۲۲۵، المغنی ۴؍۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶، کشاف القناع ۳؍۳۱۷۔

سفر

تعریف:

۱- سفر کا لغوی معنی: دور مسافت کا طے کرنا ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے، جب کوچ کے لئے نکل جائے۔

فیومی نے کہا ہے: بعض مصنفین نے لکھا ہے کہ سفر کی کم از کم مقدار ایک دن ہے، اس کی جمع اسفار ہے، اور آدمی کی صفت: **مسافر** ہے، قوم کی صفت: **سفر، أسفار** اور **سُفّار** ہے، اس کا اصلی معنی کھولنا ہے، سفر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مسافر کی حقیقت اور اس کے اخلاق کو کھول دیتا ہے، تو اس کے مخفی گوشے واضح ہوجاتے ہیں [۱]۔

اصطلاح میں سفر: قصر کی شرعی مسافت یا اس سے زیادہ مسافت کے ارادہ سے نکلنا ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- حضر:

۲- حضر، (حاء اور ضاد کے زبر کے ساتھ)، حضرۃ اور حاضرۃ، یہ بادیۃ کی ضد ہے، یہ شہر، دیہات اور شاداب علاقہ کو کہتے ہیں، اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ ان جگہوں کے لوگ شہروں اور ایسے علاقہ کے

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس مادہ: ''سفر''۔

(۲) التعریفات ۱۵۷ دار الکتاب العربی ۱۹۸۵ء، الکلیات ۳؍۳۳، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون ۲؍۱۶۹ مؤسسۃ الأعلمی ۱۹۷۵ء۔

مکانات میں رہتے ہیں جہاں انہیں استحکام حاصل ہوتا ہے، اور ان مقامات کے رہنے والے لوگ حضر کہلاتے ہیں، حاضر بادی کی ضد ہے، حضر وہ شخص ہے جو سفر کی صلاحیت نہ رکھتا ہو[1]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

ب-اقامت:

۳-اقامت کا ایک معنی ہے: کسی جگہ ٹھہرنا اور اس کو وطن بنانا، یہ سفر کی ضد ہے[2]۔

شرعی حکم:

۴- حنفیہ نے سفر کے حکم کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں کی ہیں: سفر طاعت جیسے حج اور جہاد کے لئے سفر کرنا، سفر مباح مثلاً تجارت کے لئے سفر کرنا، سفر معصیت جیسے ڈکیتی کے لئے سفر کرنا، اور عورت کا بلامحرم کے حج کا سفر کرنا۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ سفر کی دو قسمیں ہیں: سفر طلب اور سفر ہرب، سفر ہرب واجب ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایسی جگہ ہو جہاں حرام کی کثرت ہو اور حلال بہت کم ہو تو اس پر واجب ہے کہ وہاں سے ایسی جگہ سفر کر کے چلا جائے جہاں حلال زیادہ ہو، اسی طرح جہاں شراب نوشی وغیرہ منکرات اور محرمات کھلے عام ہوں، وہاں سے سفر کر کے ایسی جگہ جانا واجب ہے جہاں یہ منکرات نہ ہوں، اسی طرح جہاں اس کی ذلت ہوتی ہو وہاں سے سفر کر کے ایسی جگہ جانا واجب ہے، جہاں اس کی عزت ہو، اس لئے کہ مؤمن باعزت ہے، وہ اپنے کو ذلیل نہیں کرسکتا، اسی طرح جہاں علم نہ ہو وہاں سے نکل کر دوسری جگہ چلا جانا واجب ہے جہاں علم ہو، اسی طرح جہاں حضرات صحابہ کرامؓ کو گالی دی جاتی ہو، وہاں سے نکل جانا واجب ہے، یہ بات مخفی نہ رہے کہ یہ سب وہاں ہے جہاں انسان حالات کو نہ بدل سکے اور ان کی اصلاح نہ کرسکے۔

اور سفر طلب کی چند قسمیں ہیں، سفر واجب جیسے فرض حج کا سفر اور جہاد کا سفر جب وہ متعین ہوجائے، سفر مندوب جو تقرب الہی کے مقصد سے نیک کام کے لئے ہو، مثلاً والدین کی فرماں برداری، صلہ رحمی، طلب علم یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں غور وفکر کے لئے سفر کرنا، سفر مباح: یہ تجارت کے لئے سفر کرنا ہے، سفر ممنوع: یہ اللہ تعالیٰ کی معصیت کے لئے سفر کرنا ہے، (شافعیہ اور حنابلہ نے اس تفصیل میں مالکیہ سے اتفاق کیا ہے) اور شافعیہ نے سفر مکروہ کی مثال اس شخص سے دی ہے جو تنہا سفر کرے، دو آدمی کے سفر میں کم درجہ کی کراہت ہے، اس لئے کہ امام احمد وغیرہ کی حدیث میں ہے: "**كره النبي ﷺ الوحدة في السفر**"[1] (نبی کریم ﷺ نے تنہا سفر کرنے کو ناپسند کیا ہے)، نیز حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب**"[2] (ایک مسافر ایک شیطان ہے، دو مسافر دو شیطان ہیں اور تین مسافر ایک جماعت ہیں)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ممالک کو دیکھنے اور وہاں

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "حضر"۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: "قوم"۔

(۱) حدیث: "كره النبي ﷺ الوحدة في السفر" کو صاحب نہایۃ المحتاج (۲۴۸/۲ طبع الحلبی) نے ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت امام احمد کی طرف کی ہے، شائع شدہ مسند میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۲) حدیث: "الراكب شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب" کی روایت ترمذی (۱۹۳/۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

تفریح کی غرض سے سفر کرنا مباح ہے۔ حنابلہ نے کہا ہے کہ غیر معین مقام کے لئے سفر کرنا مکروہ ہے [۱]۔

سفر اہلیت کے عوارض میں سے ہے:

۵- سفر اہلیت کے اختیاری عوارض میں سے ہے، یہ وجوب یا اداء کے اعتبار سے عبادات وغیرہ کے احکام کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، لہذا یہ نماز، زکاۃ اور حج وغیرہ کے احکام کے واجب ہونے سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ قدرت ظاہرہ وباطنہ پوری طرح موجود رہتی ہے، لیکن شریعت نے سفر کو بذات خود تخفیف کا ایک سبب قرار دیا ہے، بغیر اس فرق کے کہ سفر میں مشقت ہے یا نہیں، اس لئے کہ سفر عام طور پر مشقت کا سبب ہوتا ہے، اسی لئے خود سفر کو رخصت کا سبب اور مشقت کے قائم مقام سمجھا گیا ہے [۲]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں ہے۔

سفر کی شرائط:

۶- جس سفر میں احکام بدل جاتے ہیں، اس کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

الف- شریعت کی مقرر کردہ مسافت کے برابر سفر ہو:

۷- اس سفر کی مسافت کے بارے میں جس سے احکام بدل جاتے ہیں، فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سفر کی وہ مسافت جس کی وجہ سے احکام بدل جاتے ہیں، چار ''برد'' ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**يا أهل مكة لاتقصروا في أقل من أربعة بُرُد من مكة إلى عسفان**" [۱] (مکہ کے لوگو! مکہ سے عسفان تک چار برد سے کم کی مسافت میں قصر نہ کرو)، حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ چار برد میں قصر وافطار کرتے تھے اور یہ قیاس سے نہیں کیا جا سکتا ہے، اور ایک برید چار فرسخ کے برابر ہوتا ہے اور ایک فرسخ تین ہاشمی میل ہوتا ہے، تو اس طرح اڑتالیس میل ہوئے اور بنوامیہ کے میل سے فرسخ ڈھائی میل کا ہوتا ہے، اس صورت میں مسافت چالیس میل ہوگی۔

اڑتالیس میل سے مسافت کی مقدار متعین کرنا ہی مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مشہور ہے [۲]۔ ان کے نزدیک اس کے علاوہ بھی کچھ ضعیف اقوال ہیں، اس مسافت میں بالاتفاق لوٹنے کی مدت شمار نہیں کی جائے گی۔

اگر یہ مسافت جانے اور آنے سے مل کر ہو تو احکام نہیں بدلیں گے، یہ مسافت وقت کے اعتبار سے دو مرحلہ ہے، اور یہ دو مرحلے سامان سے لدے ہوئے اونٹ کی معتدل رفتار سے دو دن یا ایک دن ایک رات کے سفر کے برابر ہیں، جس میں آرام کرنے، کھانے پینے اور

---

(۱) العنایہ علی الہدایہ بہامش القدیر ۱۹/۲ دار إحیاء التراث العربی، مواہب الجلیل ۱۳۹/۲ دار الفکر ۱۹۷۸ء، نہایۃ المحتاج ۲۴۸/۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء، حاشیۃ الجمل ۵۸۹/۱ دار إحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۵۰۳/۱ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۲) تیسیر التحریر ۲۵۸/۲-۳۰۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ء، کشف الأسرار ۲۷۶/۴ دار الکتاب العربی ۱۹۷۴ء۔

(۱) حدیث: "**يا أهل مكة، لا تقصروا في أقل من أربعة برد من مكة إلى عسفان**" کی روایت دار القطنی (۳۸۷/۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے، حضرت ابن عباس سے صحیح یہ ہے کہ یہ ان کا قول ہے، التلخیص الحبیر (۴۶/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۲) قدیم دور میں ایک میل کی مقدار چار ہزار ذراع تھی، یہی میل ہاشمی ہے، آج کی پیائش میں اس کی مقدار ۱۲۰۹ میٹر ہوتی ہے، اس بنیاد پر قصر کو مباح کرنے والی مسافت تقریباً ۷۷ کلومیٹر ہوگی، دیکھئے: اصطلاح ''مقادیر''۔

نماز کے لئے معمول کے مطابق ٹھہرا جائے ، اثرم کہتے ہیں کہ ابوعبداللہ سے پوچھا گیا کہ کتنی مسافت میں نماز میں قصر کیا جائے گا تو انہوں نے کہا: چار برد میں، کہا گیا: پورے ایک دن کے سفر کے برابر؟ تو انہوں نے کہا: نہیں، بلکہ چار برد، سولہ فرسخ، دودن کی مسافت، بہوتی نے کہا: حضرت ابن عباسؓ نے اس کی مقدار عسفان سے مکہ، طائف سے مکہ اور جدہ سے مکہ بتائی ہے، مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ دن طلوع آفتاب کے وقت سے معتبر ہوگا، طلوع فجر سے نہیں، اس لئے کہ عموماً معمول کا سفر طلوع آفتاب کے بعد ہوتا ہے، مذکورہ مسافت کی شرط لگانے میں سمندر کا سفر خشکی کے سفر کی طرح ہے۔

دسوقی نے کہا: سمندر میں مسافت کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ وقت کا اعتبار ہوگا، جو ایک دن اور ایک رات کی مسافت ہے، ایک قول ہے کہ اس میں بھی خشکی کی طرح مسافت کا اعتبار ہوگا، اور یہی معتمد قول ہے، لہذا اگر کوئی سفر کرے اور اس کا کچھ سفر خشکی میں اور کچھ سمندر میں ہو تو ایک قول ہے کہ مطلقا ایک کی مسافت کو دوسرے کی مسافت کے ساتھ جمع کرے گا، اس میں کوئی تفصیل نہ ہوگی، اور ایک قول ہے کہ اس میں تفصیل ضروری ہے، جیسا کہ گذرا اور یہی معتمد قول ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تھوڑے وقت میں مسافت طے کر لینے سے کوئی نقصان نہیں ہے، اس لئے اگر ایک گھنٹہ میں کئی میلوں کا سفر طے کر لے مثلاً ہوا وغیرہ کی وجہ سے کشتی تیز بہ جائے، یا خشکی میں عمدہ سواری کی وجہ سے تھوڑی دیر میں مسافت طے کر لے تو اس کے حق میں احکام بدل جائیں گے، اس لئے کہ احکام کو بدلنے والی مسافت پائی گئی ہے، نیز یہ بات اس پر صادق آتی ہے کہ اس نے چار برید کی مسافت طے کی ہے [1]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جس سفر کی مسافت سے احکام بدل جاتے ہیں وہ تین ایام کی مسافت ہے، بعض مشائخ حنفیہ نے اس کی مقدار سال کے سب سے چھوٹے ایام سے مقرر کی ہے۔

ابن عابدین نے ''الحلیہ'' سے نقل کرتے ہوئے کہا: ظاہر ہے کہ اس کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے، بایں طور کہ لمبے، چھوٹے اور معتدل جیسے بھی ایام پیش آئیں، اگر اس مسافت کو معتدل ایام سے نہ مقرر کیا جائے جو درمیانی دن ہے اور ان کے نزدیک صحیح مذہب کے مطابق فرسخ کا اعتبار نہیں ہے، ''ہدایہ'' میں ہے کہ یہی صحیح ہے، اس میں ان عام مشائخ کے قول سے احتراز ہے جنہوں نے مسافت سفر کی مقدار فراسخ سے مقرر کی ہے، پھر ان مشائخ میں بھی اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ بیس فرسخ، ایک قول ہے: اٹھارہ فرسخ اور ایک قول پندرہ فرسخ کا ہے، فتوی دوسرے قول پر ہے، کیونکہ وہی درمیانی مسافت ہے، ''المجتبی'' میں ائمہ خوارزم کا فتوی تیسرے قول پر ہے۔

پھر روزانہ رات تک سفر کرنے کی شرط نہیں ہے، بلکہ زوال تک سفر کرنا کافی ہے، اور اوسط رفتار کا اعتبار ہے، اور انہوں نے کہا: پہاڑ میں اسی کے مناسب رفتار معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں چڑھنا اور اترنا ہوگا، نیز تنگ اور دشوار گذار راستے ہوں گے، لہذا پیدل یا اونٹ کا چلنا ہموار راستہ کے مقابلہ میں کم ہوگا، سمندر کے سفر میں ہوا کے معتدل ہونے کا اعتبار ہوگا، الغرض جہاں سفر ہوگا وہاں معتدل رفتار کا اعتبار ہوگا، یہ بات لوگوں کو معلوم رہتی ہے، جہاں شبہ ہو ان سے معلوم کیا جائے گا، گاڑی کھینچنے والے بیل کی رفتار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کی رفتار بہت کم ہوتی ہے، جیسا کہ گھوڑے اور ڈاک کی رفتار معتبر نہیں ہے، کیونکہ ان کی رفتار بہت تیز ہوتی ہے، یہاں تک کہ اگر عام رفتار سے تین دن کی مسافت ہو، لیکن تیز گھوڑے کے ذریعہ

---

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۱۴۰ طبع دار الفکر ۱۹۷۸ء، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵۸ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۵۷ مطبعۃ مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء، القلیوبی وعمیرہ = ۱/ ۲۵۹ عیسی الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۵۰۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

اس کو دو دن یا کم میں طے کر لے تو قصر کرے گا[1]۔

ب-قصد:

۸-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس سفر کی وجہ سے احکام بدل جاتے ہیں، اس میں یہ شرط ہے کہ سفر کی ابتداء کے وقت کسی خاص متعین جگہ کا ارادہ ہو، لہذا آوارہ پھرنے والا شخص جو نہیں جانتا ہے کہ کہاں جانا ہے، نہ قصر کرے گا اور نہ افطار کرے گا، اسی طرح راستہ بھٹک جانے والا یا سیاح جس کا مقصد کسی خاص جگہ جانا نہ ہو، قصر وافطار نہیں کریں گے، اسی طرح اگر امیر اپنی فوج کے ساتھ دشمن کی تلاش میں نکلے اور اس کو معلوم نہ ہو کہ دشمن سے کہاں ملاقات ہوگی تو وہ نماز پوری پڑھے گا، خواہ تلاش کی مدت یا قیام کا زمانہ طویل ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح مدیون یا بھاگے ہوئے غلام کا متلاشی اگر یہ ارادہ رکھتا ہو کہ ان کو پا لینے کے بعد ہی لوٹے گا اور اس کو معلوم نہ ہو کہ وہ کہاں ملیں گے تو اگرچہ سفر طویل ہو مگر نماز پوری پڑھے گا[2]۔

یہ اس شخص کا حکم ہے جو اپنا فیصلہ خود کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، جو شخص دوسرے کے تابع ہو، مثلاً بیوی اپنے شوہر کے ساتھ، فوجی اپنے امیر کے ساتھ ہو تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: "صلاۃ المسافر"۔

ج-محل اقامت سے جدا ہو جانا:

۹-جس سفر کی وجہ سے احکام بدل جاتے ہیں، اس میں یہ شرط ہے کہ شہر کی آبادی سے جدا ہو جائے، لہذا جدا ہونے سے قبل مسافر نہ ہوگا۔

حنفیہ نے کہا ہے: قیام کی جگہ کے مضافات سے جدا ہو جانا شرط ہے، جیسے شہر کا گردونواح یعنی شہر کے آس پاس کے گھر اور مکانات کہ وہ بھی شہر ہی کے حکم میں ہوتے ہیں، اسی طرح صحیح قول کے مطابق گرد ونواح سے متصل گاؤں بھی شہر میں داخل ہیں، باغات اس میں داخل نہیں ہیں، اگرچہ مکانات سے متصل ہوں، اس لئے کہ وہ شہر کا حصہ نہیں ہیں، اگرچہ اہل شہر پورے سال یا سال کے کچھ حصہ میں وہاں رہتے ہوں، اسی طرح حفاظت کرنے والوں اور کاشت کرنے والوں کے مکانات بالاتفاق شہر میں داخل نہیں ہیں، "فناء" یعنی وہ جگہ جو شہر کی ضروریات کے لئے مقرر ہو مثلاً گھوڑ دوڑ کی جگہ یا مردوں کو دفن کرنے کی جگہ اور کوڑا پھینکنے کی جگہ، اگر یہ شہر سے متصل ہوں تو ان سے آگے بڑھ جانے کا اعتبار ہوگا اور اگر تین سو سے چار سو ذراع تک کاشت کی اراضی کا فاصلہ ہو تو یہ شرط نہیں ہوگی، جو گاؤں فناء سے تو متصل ہو، مگر مضافات شہر سے متصل نہ ہو، صحیح قول کے مطابق اس سے آگے بڑھ جانے کا اعتبار نہ ہوگا اور اس جانب آگے بڑھ جانے کا اعتبار ہے جدھر سے نکلا ہے، یہاں تک کہ اگر شہر کی آبادی سے نکل جائے گا تو قصر کرے گا، اگرچہ دوسری جانب اس کے سامنے آبادی ہو۔

مالکیہ نے شرط لگائی ہے کہ باغات سے آگے بڑھ جانا ضروری ہے اگر اس جانب سے سفر کرے یا دوسری جانب سے سفر کرے اور باغات اس کے بالمقابل ہوں، ورنہ محض گھروں سے آگے بڑھ جانے کے بعد قصر کرے گا۔

البنانی نے کہا: باغات سے آگے بڑھ جانا صرف اس وقت شرط ہے جبکہ اس کی جانب سے سفر کرے، اگر دوسری جانب سے سفر کرے تو اس سے آگے بڑھ جانا شرط نہیں ہے، اگرچہ اس کے آمنے سامنے ہو، اس لئے کہ باغات کی حیثیت زیادہ سے زیادہ شہر کے ایک حصہ کی ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۶-۵۲۷ دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۸ طبع الأمیریہ ۱۳۱۰ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۶۲، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۶۰، کشاف القناع ۱/ ۵۰۶۔

دسوقی نے کہا ہے: رہائشی باغات کی طرح وہ دونوں گاؤں بھی ہوں گے جہاں ایک گاؤں والے عملی طور پر دوسرے گاؤں والوں سے فائدہ اٹھاتے ہوں، ورنہ ہر گاؤں الگ معتبر ہوگا، اگر گاؤں کے بعض باشندے دوسرے گاؤں سے فائدے اٹھاتے ہوں، مثلاً دائیں جانب والے فائدہ اٹھاتے ہوں، دوسرے لوگ فائدہ نہ اٹھاتے ہوں تو ظاہر یہ ہے کہ پورے گاؤں کا حکم متصل کے حکم کی طرح ہوگا، نیز ان کے نزدیک متصل باغات کا اعتبار ہے، اگر حکم کے اعتبار سے متصل ہو، اس طرح کہ باغات کے رہنے والے، شہر کے رہنے والوں سے ساتھ رہنے والوں کی طرح آگ، کھانا بنانے اور روٹی پکانے میں فائدہ اٹھاتے ہوں، خواہ سال کے بعض ایام میں ہی فائدہ اٹھاتے ہوں۔

جو باغات الگ ہوں یا رہائشی نہ ہوں ان کا اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح ان میں کام کرنے والے مزدور یا محافظ کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر شہر کا کوئی شہر پناہ ہوتو اس کے سفر کی ابتداء شہر پناہ سے آگے بڑھ جانے کے بعد ہوگی، اگر چہ شہر پناہ متعدد ہوں یا اس کے اندر کاشت کی اراضی یا ویرانہ ہو، اس لئے کہ جو شہر پناہ کے اندر ہوگا اس کا شمار خود شہر میں ہوگا، اور اس کو قیام کی جگہ سمجھا جائے گا، اور اگر شہر کے بعض اطراف میں شہر پناہ ہو اور وہ اس کے سفر کی سمت میں ہوتو اس سے آگے بڑھ جانے کی شرط ہوگی اور اگر شہر پناہ منہدم ہوگیا ہو اور اس کے آثار باقی ہوں تو بھی اس سے آگے بڑھ جانے کی شرط ہوگی، ورنہ نہیں، اور جس شہر میں شہر پناہ نہ ہو، بلکہ اس میں خندق ہوتو خندق کا حکم شہر پناہ کی طرح ہوگا، اس کے بعض کا حکم اس کے بعض کے حکم کی طرح ہوگا، البتہ شہر پناہ کی موجودگی میں خندق کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر گاؤں کے لوگوں نے مٹی وغیرہ سے گاؤں کا احاطہ کیا ہوتو وہ احاطہ شہر پناہ کے حکم میں ہوگا، صحیح قول کے مطابق یہ شرط نہیں ہے کہ شہر پناہ کے باہر آبادی سے آگے بڑھ جائے، اس لئے کہ اس کا شمار شہر میں نہیں ہوتا ہے، اور اگر کسی شہر میں شہر پناہ بالکل ہی نہ ہو یا اس کے سفر کی جہت میں نہ ہو، یا شہر پناہ تو ہو مگر اس شہر کے ساتھ خاص نہ ہو، مثلاً الگ الگ گاؤں ہوں اور ان سب کا شہر پناہ ایک ہو، اگر چہ گاؤں قریب قریب ہوں، ایسی صورت میں اس کے سفر کی ابتداء آبادی سے آگے بڑھ جانے سے ہوگی اور اگر اس کے درمیان ویرانہ ہو، جہاں مکانات کی بنیادیں تک نہ ہوں، یا نہر ہو، خواہ بڑی ہوتو اس سے آگے بڑھ جانا شرط ہے، اس لئے کہ وہ قیام کی جگہ ہے، لیکن اگر ویرانہ آبادی سے باہر ہو اور اس کی بنیادیں باقی نہ ہوں یا لوگوں نے اس کا احاطہ کر کے اس کو چھوڑ دیا ہو، یا اس کو کاشت کی اراضی بنا دیا ہوتو اس سے آگے بڑھ جانا شرط نہیں ہے، اسی طرح باغات اور کاشت کی اراضی سے آگے بڑھ جانا معتمد قول کے مطابق شرط نہیں ہے، اگر چہ یہ اس شہر سے متصل ہوں جہاں سے سفر کر رہا ہے انہیں گھیر دیا گیا ہو، اس لئے کہ وہ قیام کے لئے نہیں ہوتے ہیں، خواہ ان میں محلات یا جھونپڑیاں ہوں، جن میں سال کے بعض حصوں میں لوگ رہتے ہوں یا نہ ہوں۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر عرف میں دو گاؤں متصل ہوں تو وہ ایک شہر کے حکم میں ہیں، خواہ ان دونوں کا نام الگ الگ ہو، ورنہ مسافر کے گاؤں سے آگے بڑھ جانا کافی ہوگا۔

حنابلہ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اپنے گاؤں کے آباد مکانات سے آگے بڑھ جائے، خواہ وہ گھر شہر پناہ کے اندر ہوں یا باہر ہوں، جب ان گھروں سے اتنی دور آگے چلا جائے گا کہ عرف میں اس کو جدا ہونے والا کہا جائے تو قصر کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف اس شخص کے لئے قصر کو مباح کیا ہے جو زمین میں سیر کرے، اور مذکورہ آبادی سے علاحدہ ہونے سے قبل وہ زمین میں سیر کرنے والا یا مسافر نہیں ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ یہ سفر کا ایک کنارہ ہے جو انتہاء کی

حالت کے مشابہ ہے۔

اور اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ جب روانہ ہوتے تھے تب ہی قصر کرتے تھے، ویرانہ سے آگے بڑھ جانا معتبر نہیں ہے، اگر چہ اس کی دیواریں قائم ہوں، اگر اس سے متصل آبادی نہ ہو اور اگر اس سے متصل آبادی ہو تو سب سے آگے بڑھ جانا معتبر ہوگا، اسی طرح اگر ویرانہ کو کاشت کی اراضی بنادے یا باغ بنادے جس میں اس کے مالک رہتے ہوں، خواہ تفریح کے زمانہ میں رہتے ہوں تو اس سے جدا ہونے سے پہلے قصر نہیں کرے گا اور دو گاؤں قریب قریب ہوں اور ایک کی آبادی دوسرے سے متصل ہو تو وہ دونوں ایک گاؤں کے حکم میں ہیں، اور اگر متصل نہ ہوں تو ہر گاؤں کا حکم الگ ہوگا۔

رہے خیموں کے مکانات، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے سفر کی ابتداء اس کے حلّہ سے آگے بڑھ جانے سے ہوگی، شافعیہ نے کہا ہے: حلّہ وہ ملے ہوئے یا الگ الگ گھر ہیں جن کے باشندے قصہ گوئی کے لئے ایک چوپال میں جمع ہوتے ہوں اور ایک دوسرے سے عاریت کا معاملہ کرتے ہوں۔

مالکیہ نے کہا ہے: حلّہ وہ جگہ ہے جہاں مسافر کی قوم کے لوگ رہتے ہیں، گویا حلّہ اور منزل ایک معنی میں ہے، مالکیہ کا مذہب ہے کہ حلہ کے گھروں سے آگے بڑھ جانا شرط ہے، اگر چہ گھر الگ الگ ہوں، اس لئے کہ ''حی'' (قبیلہ) اور ''دار'' (گھر) یا صرف ''دار'' ان سب کو شامل ہے، بایں طور کہ اگر حی اور دار کا لفظ یا صرف دار کا لفظ ان سب کو شامل ہو تو ان دونوں حالتوں میں جب تک تمام گھروں سے آگے نہیں نکل جائے گا، قصر نہیں کرے گا، اگر ان کا حی ایک ہو، دار ایک نہ ہو، اس طرح کہ ہر جماعت الگ الگ دار میں اس طور پر رہتی ہو کہ وہ لوگ ایک دوسرے سے فائدہ نہ اٹھاتے ہوں تو ہر دار کا الگ الگ اعتبار ہوگا، ورنہ وہ ایک دار والوں کی طرح ہوں گے، اسی طرح اگر ان کا حی اور دار ایک نہ ہو تو جب اپنے حلّہ کے گھروں سے آگے بڑھ جائے گا تو قصر کرے گا، ان کے نزدیک حی سے مراد قبیلہ ہے اور دار سے مراد وہ منزل ہے جہاں وہ اترتے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک حلہ سے آگے بڑھنے کا اعتبار اس وقت ہے جب وہ ہموار علاقہ میں ہو۔

اگر حلّہ وادی میں ہو اور مسافر اس کی چوڑائی میں یا حلّہ کسی ٹیلہ پر واقع ہو یا کسی نشیب میں ہو تو چوڑائی اور ٹیلہ پر چڑھنے اور اترنے کی جگہ سے آگے بڑھ جانا شرط ہے، اگر یہ تینوں معتدل ہوں، ورنہ اگر اس کی وسعت بہت زیادہ ہو یا حلّہ چوڑائی کے کچھ حصہ میں واقع ہو تو حلہ سے آگے بڑھ جانا کافی ہوگا، نیز انہوں نے کہا ہے: حلّہ کی عمومی سہولیات کی جگہ سے آگے بڑھ جانا بھی شرط ہے، مثلاً بچوں کے کھیل کا میدان، پنچایت گھر، راکھ پھینکنے کی جگہ اور اونٹ باندھنے کی جگہ، اسی طرح پانی اور لکڑی جو اس کے ساتھ خاص ہوں۔

پہاڑ کا باشندہ اور جو شخص کسی جنگل میں تنہا مقیم ہو اس کے لئے اپنے سفر میں اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانا شرط ہے۔

مالکیہ وحنابلہ نے صراحت کی ہے کہ باغات کے رہنے والے اور ایسے ہی دور کی چراگاہ کے رہنے والے لوگوں کے لئے اپنے سفر میں اپنے مکانات سے جدا ہو جانا شرط ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے: وہ باغات خواہ شہر سے متصل ہوں یا علاحدہ ہوں۔ حنابلہ نے اس بارے میں عرف کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ان کے مسافر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جو چیزیں ان کی طرف منسوب ہیں ان سے وہ اس طرح جدا ہو جائیں کہ عرف میں جدا ہونا سمجھا جائے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ سمندر کے سفر میں جس کا ساحل شہر سے متصل ہو، کشتی یا ڈونگی کا روانہ ہو جانا معتبر ہے، ابن حجر نے کہا ہے:

اگر چہ آبادی کی فضا میں ہو، یہی ان کے اطلاق کا تقاضا ہے[۱]۔

د-معصیت کا سفر نہ ہونا:

۱۰- جمہور فقہاء یعنی راجح قول کے مطابق مالکیہ نیز شافعیہ اور حنابلہ نے اس سفر کے لئے جس کی وجہ سے احکام بدل جاتے ہیں یہ شرط لگائی ہے کہ مسافر اپنے سفر میں معصیت کا ارتکاب کرنے والا نہ ہو، جیسے ڈاکو، شوہر کی نافرمانی کرکے سفر کرنے والی عورت، والدین کی نافرمانی کرنے والا اور ایسا مسافر اور جس پر فوری واجب الاداء دین ہو، اور وہ اس دین کے ادا کرنے پر قادر بھی ہو اور وہ اپنے قرض خواہ کی اجازت کے بغیر سفر کرے۔

اس لئے کہ سفر میں رخصت آسانی و مدد کے لئے حاصل ہوتی ہے، اور نافرمان شخص کی اعانت نہیں کی جائے گی، کیونکہ رخصتوں کو معاصی سے نہیں جوڑا جاتا ہے، اسی کے مثل یہ صورت بھی ہے کہ اپنے مباح سفر سے معصیت کے سفر کی طرف منتقل ہو جائے، اس طرح کہ اس نے مباح سفر شروع کیا، پھر حرام سفر کا ارادہ کرلیا۔

سفر میں معصیت کا ارتکاب کرنے والے یا سفرِ معصیت سے مراد یہ ہے کہ سفر پر آمادہ کرنے والی چیز خود معصیت ہو، جیسا کہ سابقہ مثالوں میں ہے، حنابلہ نے سفر معصیت کے ساتھ سفر مکروہ کو بھی شامل کیا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک کسی مکروہ عمل کے لئے سفر کرنے والے مسافر کو رخصت حاصل نہیں ہوگی، سفر مکروہ میں رخصت کے بارے میں مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ ممنوع ہے، ایک قول ہے کہ جائز ہے، ابن شعبان کہتے ہیں کہ اگر قصر کرلے تو اعادہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے۔

اور اگر سفر معصیت کرنے والا دوران سفر توبہ کرلے تو اس کو اس کے سفر میں اسی طرح رخصت حاصل ہوگی، جیسے اگر معصیت شروع ہی سے نہ پائی گئی ہوتی، اور اس کے سفر کا آغاز توبہ کے وقت سے ہوگا۔

اس بنیاد پر اگر محل توبہ اور مقصد سفر کے درمیان دو مرحلے ہوں تو قصر کرے گا اور اگر اس سے کم باقی رہ گیا ہو تو قصر نہیں کرے گا، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، مالکیہ نے توبہ کی حالت میں مسافت کا ذکر نہیں کیا ہے۔

بعض مالکیہ کے نزدیک سفر معصیت میں کراہت کے ساتھ رخصت جائز ہے۔

حنفیہ نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، چنانچہ اپنے سفر میں معصیت کا ارتکاب کرنے والا مسافر سفر کی تمام رخصتوں سے فائدہ اٹھائے گا، اس لئے کہ رخصت کی نصوص مطلق ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[۱] (پھر تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو، اس پر دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے))، اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربع ركعات وفي السفر ركعتين"[۲] (اللہ تعالیٰ نے تمہارے نبی کے ذریعہ حضر میں چار رکعات اور سفر میں دو رکعات نماز فرض کی ہے)۔ انہوں نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز کسی دوسری وجہ سے قبیح ہو وہ مشروعیت کو ختم نہیں کرتی ہے، اس کے برعکس جو چیز

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۲۵ دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۳۹ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۳۵۹ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲/۲۵۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۱/۵۰۷ عالم الکتب۔

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۴۔

(۲) حدیث ابن عباس: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربع ركعات وفي السفر ركعتين" کی روایت مسلم (۱/۴۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اپنی ذات میں قبیح ہو وہ مشروعیت کو ختم کر دیتی ہے، خواہ قبیح اصلی ہو، مثلاً کفر و شرک یا شرعی ہو، مثلاً آزاد انسان کی بیع۔

اسی طرح معصیت رخصت کا سبب نہیں ہے، سبب تو سفر ہے، اور خود سفر معصیت نہیں ہے، لہذا سفر جو رخصت کا سبب ہے موجود ہے۔

جو شخص اپنے سفر میں معصیت کا ارتکاب کرلے، یعنی سفر مباح کا ارادہ کرے، پھر سفر کے دوران کسی معصیت کا ارتکاب کرلے تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کو سفر میں رخصت ہوگی، اس لئے کہ اس نے معصیت کے لئے سفر کا ارادہ نہیں کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی رخصت کا سبب یعنی سفر معصیت کے قبل بھی مباح ہے اور معصیت کے بعد بھی مباح ہے [۱]۔

احکام جو سفر میں بدل جاتے ہیں:

جو احکام سفر میں بدل جاتے ہیں، ان میں سے بعض مسافر سے تخفیف کے لئے ہوتے ہیں، اور بعض ایسے نہیں ہوتے ہیں۔

اول: وہ احکام جو مسافر کی سہولت کے لئے ہوتے ہیں:

الف- خفین پر مسح کی مدت کا دراز ہوجانا:

۱۱- جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سفر کی وجہ سے خفین پر مسح کی مدت تین دن، تین رات تک دراز ہوجاتی ہے، جبکہ مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کی مدت ہوتی ہے۔

شریح بن ہانی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے خفین پر مسح کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ علیؓ سے پوچھ لو، کیونکہ وہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے، تو میں نے ان سے پوچھا تو انہوں نے بتایا: "**جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للمقيم**" [۱] (رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں مقرر کی ہیں اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اپنے سفر میں معصیت کا مرتکب مسافر مقیم کی طرح ایک دن اور ایک رات مسح کرے گا، اس لئے کہ وہ مقیم کے حکم میں ہے، حنفیہ نے سفر معصیت میں تین دن اور تین رات مسح کی اجازت دی ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ حضر و سفر میں کسی متعین زمانہ کی تحدید کے بغیر مسح کرنا جائز ہے، جب تک موزہ اتار نہ دے، یا حدث اکبر نہ پیش آجائے، اس طرح کا قول ابن تیمیہ نے اس مسافر کے بارے میں اختیار کیا ہے جس کو موزہ کے اتارنے اور پہننے میں دشواری ہو، مثلاً مسلمانوں کے مفادات کے لئے مقرر کردہ ڈاکیہ [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "مسح علی الخفین" میں ہے۔

---

(۱) تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۴ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۵۰ھ، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۷ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۵۸ دار الفکر، مواہب الجلیل ۲/ ۱۴۰ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۶۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۱/ ۵۰۵-۵۰۶ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۱) حدیث: "جعل رسول الله ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۸۰ دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۳ المطبعۃ الأمیریہ ۱۳۱۰ھ، مواہب الجلیل ۱/ ۳۲۰ دار الفکر ۱۹۷۸ء، نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ ر ۳۰، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۲۰۷ دار المعرفہ، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۵۷ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع ۱/ ۱۱۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء، الاختیارات للبعلی ر ۱۵۔

ب-نماز میں قصر کرنا اور دو نمازوں کو جمع کرنا:

۱۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں نماز میں قصر کرنا مشروع ہے[۱]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلَاةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا"[۲] (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ نماز میں کمی کر دیا کرو، اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر لوگ تمہیں ستائیں گے)، نیز یعلی بن امیہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کے سامنے تلاوت کی: "فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلَاةِ اِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" اور کہا کہ اب تو لوگ امن میں ہیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ مجھے بھی تمہاری طرح تعجب ہوا تھا تو میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته"[۳] (یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر صدقہ کیا گیا ہے، لہذا اس کا صدقہ قبول کرو) جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سفر ان اعذار میں سے ہے، جن کی وجہ سے دو نمازوں کو جمع کرنا جائز ہو جاتا ہے، حنفیہ کے نزدیک عرفہ اور مزدلفہ کے علاوہ کہیں بھی دو فرض نمازوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہے، عرفہ میں ظہر کے وقت میں ظہر وعصر کے درمیان جمع کیا جائے گا، اور مزدلفہ میں عشاء کے وقت عشاء ومغرب کے درمیان جمع کیا جائے گا[۴]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ المسافر"۔

ج-جمعہ کا وجوب ساقط ہونا:

۱۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جمعہ کے واجب ہونے کی ایک شرط اقامت ہے، اسی لئے مسافر پر جمعہ کی نماز واجب نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة إلا مريض أو مسافر أو امرأة أو صبي أو مملوك"[۱] (جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس پر جمعہ واجب ہے، الا یہ کہ مریض، مسافر، عورت، بچہ یا غلام ہو)، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرامؓ جمعہ وغیرہ میں سفر کرتے تھے، ان میں سے کسی نے سفر میں بڑی تعداد میں ہونے کے باوجود جمعہ نہیں پڑھا، نیز اس لئے کہ مسافر کو جمعہ میں حاضر ہونے میں حرج ہوگا[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجمعۃ" میں ہے۔

د-سواری پر نفل نماز پڑھنا:

۱۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفر میں سواری پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے، کیونکہ حضرت ابن عمر کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۶۰، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۵۵، کشاف القناع ۱/ ۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۱۔

(۳) حدیث: "صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۶۸، القلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۶۴،

= کشاف القناع ۲/ ۵۔

(۱) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة" کی روایت دارقطنی (۲/ ۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد متکلم فیہ ہے، لیکن اس کے شواہد ہیں جن سے اس کی تائید ہوتی ہے، ان کو ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۶۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں لکھا ہے۔

(۲) البحر الرائق ۲/ ۱۶۳ طبع سوم دار المعرفہ، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۳۳۳ دار المعرفہ، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۲۶۴ طبع عیسی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۸۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۲/ ۲۳ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

كان يوتر على البعير"[۱] (اللہ کے رسول ﷺ اونٹ پر وتر کی نماز پڑھتے تھے)[۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "تطوع" میں ہے۔

ھ- رمضان میں افطار کا جائز ہونا:

۱۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفر اپنی سابقہ شرائط کے ساتھ ان اعذار میں سے ہے، جن کی وجہ سے رمضان میں روزہ نہ رکھنا جائز ہوجاتا ہے، لہذا مسافر کے لئے جائز ہے کہ رمضان میں روزہ نہ رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"[۳] (اور جو کوئی بیمار ہو یا سفر میں ہو، تو (اس پر) دوسرے دنوں کا شمار رکھنا (لازم ہے)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس من البر الصوم في السفر"[۴] (سفر میں روزہ رکھنا نیکی کا کام نہیں ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صوم" میں ہے۔

دوم: وہ احکام جن کا مقصد تخفیف نہیں ہے:

الف- مسافر کے ذریعہ جمعہ کا منعقد ہونا:

۱۶- جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نماز جمعہ کے صحیح ہونے کی ایک شرط اقامت ہے، اس لئے نہ مسافر کے ذریعہ جمعہ صحیح ہے، اور نہ اس سے جمعہ کی نماز منعقد ہوتی ہے، یعنی مسافر کے ذریعہ جمعہ کا نصاب پورا نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ مسافر کے ذریعہ جمعہ منعقد ہوجاتا ہے[۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجمعۃ" میں ہے۔

ب- عورت کے لئے شوہر یا محرم کے بغیر سفر کا حرام ہونا:

۱۷- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کے لئے تنہا سفر کرنا حرام ہے، اس کے ساتھ شوہر یا کسی محرم کا ہونا ضروری ہے[۲]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة"[۳] (جو عورت اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ ایک دن اور ایک رات کی مسافت کا سفر محرم کے بغیر کرے)، نیز حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے: "لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم، فقال رجل: يا رسول الله إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج، فقال: اخرج معها"[۴] (کوئی

---

(۱) حدیث: "كان يوتر على البعير" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/ ۲۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۳۴، شرح روض الطالب ۱/ ۴۲۲، کشاف القناع ۲/ ۳۱۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۵۔

(۴) حدیث: "ليس من البر الصوم في السفر" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۸۶ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۴۸، کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۳۲۹، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۰۶، کشاف القناع ۲/ ۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۶ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۹ دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۵۰ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۶۷ء، کشاف القناع ۲/ ۳۹۴ عالم الکتب ۱۹۸۳ء۔

(۳) حدیث: "لا يحل لا مرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۶۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لا تسافر المرأة إلا مع ذی محرم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۷۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے، اور کوئی آدمی کسی عورت کے پاس صرف اس وقت جائے جب اس کے ساتھ اس کا کوئی محرم بھی ہو، تو ایک آدمی نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں فلاں فلاں فوجی مہم میں جانا چاہتا ہوں اور میری بیوی حج کا ارادہ رکھتی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی بیوی کے ساتھ جاؤ)۔

۱۸- شوہر یا محرم کے بغیر عورت کے سفر کے ممنوع ہونے سے ہجرت کرنے والی اور قیدی عورت مستثنیٰ ہے، چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام قبول کرے تو اس کے لئے دار الحرب سے نکل کر دار الاسلام میں آنا واجب ہے، اگر چہ اس کے ساتھ کوئی محرم نہ ہو، اسی طرح اگر اس کو کفار قید کرلیں اور اس کے لئے ان سے رہا ہو کر بھاگ جانا ممکن ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ محرم کے بغیر نکل جائے، اس حالت میں عورت کے نکل جانے کو حنفیہ سفر نہیں قرار دیتے ہیں، کمال ابن الہمام فرماتے ہیں: اس لئے کہ وہ کسی خاص جگہ کا ارادہ نہیں رکھتی ہے، بلکہ اس کا مقصد فتنہ کے اندیشہ سے نجات پانا ہے، لہذا اس کے لئے مسافت طے کرنا سیاح کے مسافت طے کرنے کی طرح ہے۔

اسی لئے اگر اس کو کوئی محفوظ جگہ مل جائے، مثلاً مسلمانوں کی فوج ہو تو اس پر واجب ہے کہ وہاں ٹھہر جائے، اور شوہر یا محرم کے بغیر سفر نہ کرے، بلکہ اگر وہ کسی متعین جگہ کا ارادہ کرے گی بھی تو اس کے اس ارادہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اس کی وجہ سے سفر ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا حال جو بظاہر محض چھٹکارا پانا ہے، اس کے ارادہ کو باطل کر دیتا ہے۔

دسوقی نے کہا ہے: اگر اس کو اقامت کرنے اور قابل بھروسہ رفقاء سفر کے بغیر نکلنے میں ضرر کا اندیشہ ہو تو اگر دونوں ضرر برابر ہوں تو اس کو اختیار ہوگا[1]۔

(۱) فتح القدیر ۲/۳۳۱، مواہب الجلیل ۲/۵۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/۹، مغنی المحتاج ۱/۴۶۷۔

مالکیہ اور شافعیہ نے اجازت دی ہے کہ عورت قابل بھروسہ رفقاء سفر کے ساتھ حج واجب کے لئے سفر کرسکتی ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی اجازت نہیں دی ہے، اس کی تفصیل اصطلاح ''رفقۃ'' فقرہ/۹ (۲۲/۲۹۹) میں گذر چکی ہے، مالکیہ نے حج کے ساتھ اس کے واجب سفر کو بھی شامل کیا ہے، چنانچہ اس کے لئے جائز ہے کہ ثقہ عورتوں کی قابل اعتماد جماعت کے ساتھ اپنا ہر وہ سفر کرے جو اس پر واجب ہے۔

باجی نے کہا ہے: غالباً یہ مسئلہ جو ہمارے اصحاب نے ذکر کیا ہے، تنہا یا چند معمولی افراد کے بارے میں ہے، ورنہ بڑے بڑے قافلوں اور محفوظ، آباد اور مشترک راستوں میں سفر کرنا میرے نزدیک ان بڑے شہروں کی طرح ہے، جن میں بازار اور تاجران ہوں کہ عورت کو اس صورت میں محرم یا کسی عورت کے بغیر بھی امن حاصل ہوگا، یہ اوزاعی سے بھی منقول ہے، حطاب کہتے ہیں کہ زناتی نے ''شرح الرسالہ'' میں لکھا ہے کہ یہی راجح مذہب ہے، لہذا دوسرے لوگوں کے کلام میں اس قید کا لحاظ رکھا جائے گا، البتہ اس کے لئے نفلی سفر کرنا شوہر یا محرم کے بغیر جائز نہ ہوگا[1]۔

اسی طرح فقہاء نے اجازت دی ہے کہ جس عورت پر اس کے سفر کے دوران عدت واجب ہوجائے، وہ بغیر محرم کے سفر کرسکتی ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر سفر کے دوران اس پر عدت لازم ہوجائے تو اگر طلاق رجعی ہو تو وہ اپنے شوہر کے ساتھ جائے گی جہاں وہ جائے، اس لئے کہ ابھی نکاح باقی ہے اور اگر طلاق بائنہ ہو یا شوہر کی موت ہوجائے، اور اس کے اور اس کے وطن کے درمیان اور اس کے منزل مقصود کے درمیان سفر سے کم کی مسافت ہو تو اس کو اختیار ہے، چاہے تو منزل مقصود کی طرف جائے اور چاہے تو وطن لوٹ جائے، خواہ شہر میں ہو یا نہ ہو، اس

(۱) مواہب الجلیل ۲/۵۲۴، المنتقی شرح الموطأ للباجی ۳/۸۲-۸۳۔

کے ساتھ محرم ہو یا نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں سفر کا آغاز نہیں ہے، مطلقہ اور جس کا شوہر مرجائے اگر اس کو ضرورت ہوتو سفر سے کم مسافت کے لئے وہ محرم کے ساتھ اور بغیر محرم کے بھی نکل سکتی ہے، البتہ اس کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ لوٹ آئے، تاکہ شوہر کے گھر میں عدت گذارے، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کی مسافت کم ہوتو اسی جگہ جانا متعین ہوگا، اسی کے قریب حنابلہ کا مذہب ہے، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر اس کا محرم نہ ہوتو اس کے لئے سفر کو جاری رکھنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر اس کے لوٹنے میں خوف یا ضرر کا اندیشہ ہوتو اس کے لئے سفر کو جاری رکھنا جائز ہے۔

اس حالت میں مالکیہ نے اس پر واجب قرار دیا ہے کہ اپنے گھر لوٹ آئے اگر کچھ بھی عدت باقی ہو، لیکن قابل بھروسہ لوگوں کے ساتھ لوٹے، خواہ وہ غیر محرم ہوں۔

شافعیہ نے کہا ہے: عورت کے لئے اپنے گھر لوٹ آنا افضل تو ہے، اس پر واجب نہیں ہے، اگر اس کا شوہر اس حال میں مرجائے کہ وہ دونوں سفر کی حالت میں ہوں [۱]۔

جمعہ کے دن سفر کرنا:

۱۹- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس پر جمعہ لازم ہے، اس کے لئے جمعہ کے دن زوال کے بعد سفر کرنا حرام ہے، اس لئے کہ محض وقت کے داخل ہونے سے اس پر جمعہ واجب ہوگیا ہے، لہذا اس کو چھوڑنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اور انہوں نے اس کا وقت پہلی اذان کو قرار دیا ہے، البتہ اگر مسافر کے لئے راستہ میں یا منزل پر پہنچ کر جمعہ کی نماز ادا کرنا ممکن ہوتو یہ جائز ہے، حرام نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں مقصد حاصل ہوجائے گا، اسی طرح مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ رفقاء سفر کے چھوٹ جانے سے ضرر کا اندیشہ ہوتو دفع ضرر کی وجہ سے حرام نہ ہوگا۔

البتہ زوال سے قبل سفر کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ زوال سے قبل سفر کرنا مکروہ ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**من سافر من دار إقامة يوم الجمعة دعت عليه الملائكة أن لا يصحب في سفره، ولا يعان في حاجته**'' [۱] (جو شخص جمعہ کے دن اپنے وطن سے سفر کرتا ہے فرشتے اس کو بددعا دیتے ہیں کہ سفر میں اس کو کوئی ساتھی نہ ملے اور اس کی حاجت میں اس کے ساتھ تعاون نہ ہو)۔

مالکیہ نے کہا ہے: مشہور قول کے مطابق یہ حکم جمعہ کے دن فجر کے بعد سے متعلق ہے، لیکن اس سے اختلاف کرتے ہوئے علی بن زیاد اور ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ یہ مباح ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے: یہ حکم طلوع فجر کے بعد زوال سے سے پہلے سفر سے متعلق ہے، لیکن اگر راستہ میں اس کو ادا کرلے تو مکروہ نہیں ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ زوال سے قبل سفر کرنا جائز ہے، اس میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد بھی یہی حکم ہے، اگر چہ اس کو جمعہ نہ ملا ہو۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ زوال سے قبل بھی سفر کرنا حرام ہے، اس کی ابتداء طلوع فجر سے ہوتی ہے، اس لئے کہ جس کا گھر مسجد سے دور ہے زوال سے قبل اس پر جمعہ کے لئے سعی کرنا واجب ہے، اور جمعہ کی اضافت یوم کی طرف کی گئی ہے، اگر راستہ میں جمعہ ادا کرنا ممکن ہو یا

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۶، فتح القدیر ۴/ ۱۶۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۸۵، شرح الروض الطالب ۳/ ۴۰۴۔

(۱) حدیث: ''من سافر من دار إقامة يوم الجمعة دعت عليه الملائكة......'' کی روایت ابن النجار نے کی ہے، جیسا کہ کنز العمال (۶/ ۷۱۵ طبع الرسالہ) میں ہے، اسی کے قریب الفاظ میں ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۶۶ طبع شرکۃ الطباعہ) میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت دارقطنی کی طرف کی ہے، اور اس کو ضعیف کہا ہے۔

پیچھے رہ جانے کی وجہ سے ضرر کا اندیشہ ہو تو سفر کرنا جائز ہوگا، ورنہ نہیں، صحیح قول کے مطابق اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ سفر مباح ہو یا طاعت کا ہو[1]۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک جمعہ کی رات میں سفر کرنا مکروہ ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "من سافر ليلة الجمعة دعا عليه ملكاه"[2] (جو شخص جمعہ کی رات میں سفر کرتا ہے، اس کے دونوں فرشتے اس کو بددعا دیتے ہیں)۔

مدیون کا سفر کرنا:

۲۰- اس پر فی الجملہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص پر فوری واجب الاداء دین ہو، اس کے لئے اپنے قرض خواہ کی اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر دین فوری واجب الاداء ہو تو قرض خواہ کو حق ہے کہ مدیون کو سفر کرنے سے روک دے، اور اگر دین فوری واجب الاداء نہ ہو تو اس کو روکنے کا حق نہیں ہے، الا یہ کہ سفر طویل ہو اور سفر کے دوران ہی دین واجب الاداء ہو جائے۔

یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر دین فوری واجب الاداء ہو، مگر وہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے سفر کرنا جائز ہے۔

شافعیہ نے اجازت دی ہے کہ اگر دین فوری واجب الاداء نہ ہو تو

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۲۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۷۸، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲۹۱، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۸، کشاف القناع ۲/ ۲۵۔

(۲) حدیث: "من سافر ليلة الجمعة دعا عليه ملكاه" عراقی کہتے ہیں: خطیب نے الرواۃ میں امام مالک کے واسطہ سے حضرت ابوہریرہؓ سے انتہائی ضعیف سند سے روایت کی ہے (إتحاف السادۃ المتقین ۳/ ۳۰۲)۔

مطلقاً اس کے لئے سفر کرنا جائز ہے، خواہ ادائیگی کا مقررہ وقت قریب ہو یا دور ہو[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "غریم" اور "دین" میں ہے۔

سفر کے آداب:

۲۱- سفر کے بہت سے آداب ہیں، ان میں سے چند حسب ذیل ہیں:

(۱) جب کوئی شخص حج، جہاد یا کسی بھی طاعت کے لئے سفر کا پختہ ارادہ کر لے تو اس کو چاہئے کہ پہلے تمام گناہوں سے توبہ کرے، لوگوں کے حقوق ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے، جہاں تک ممکن ہو ان کے دیون ادا کر دے، امانتیں واپس کر دے، اگر کسی کے ساتھ معاملہ کرنے میں یا ساتھ رہنے میں اس سے کسی کو تکلیف پہنچ گئی ہو تو اس سے معاف کرا لے، وصیت لکھ دے اور اس پر گواہ بنا لے، اور جو قرضے وہ ادا نہ کر سکا ہو اس کے ادا کرنے کے لئے وکیل بنا دے، اپنے اہل وعیال کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے اپنی واپسی تک کے لئے نفقہ چھوڑ جائے۔

سنت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے، فرض کے علاوہ دو رکعات نماز ادا کرے، پھر دعاء استخارہ کرے، دیکھئے: "استخارہ"، مناسب ہے کہ والدین کو اور جن کی اطاعت وفرمانبرداری اس پر واجب ہے ان کو راضی کر لے۔

(۲) مستحب یہ ہے کہ سفر میں ایسے شخص کو ساتھ رکھے جو اس کا ہمدرد ہو، خیر کا خواہشمند اور برائی کو ناپسند کرنے والا ہو، اگر وہ بھول جائے تو یاد دلائے اور اگر یاد ہو تو اس کی اعانت کرے اور مستحب ہے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۵، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۳۶، ۱۰/ ۲۱۰، کشاف القناع ۳/ ۴۴۔

کہ اپنے سفر میں جماعت کے ساتھ ہو، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "لو أن الناس يعلمون ما أعلم من الوحدة ما سرى راكب بليل يعني وحده"[۱] (اگر لوگوں کو وہ معلوم ہو جائے جو میں جانتا ہوں کہ تنہائی میں کیا نقصان ہے تو کوئی بھی سوار رات میں تنہا سفر نہ کرے)۔

(۳) مستحب یہ ہے کہ جمعرات کو سفر کرے، اگر جمعرات کو نہ کر سکے تو سوموار کو کرے اور صبح کو کرے، جمعرات کو سفر کرنے کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت بخاری نے کی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يحب أن يخرج يوم الخميس"[۲] (اللہ کے رسول ﷺ جمعرات کے دن سفر کرنے کو پسند کرتے تھے)، ایک روایت میں ہے: "أقل ما كان رسول الله ﷺ يخرج إلا يوم الخميس" (اللہ کے رسول ﷺ جمعرات کے علاوہ دوسرے دن بہت کم سفر کرتے تھے)، سوموار کے دن سفر کرنے کی دلیل یہ ہے: "أن النبي ﷺ هاجر من مكة يوم الإثنين"[۳] (نبی کریم ﷺ نے مکہ سے سوموار کو ہجرت فر مائی)، صبح کو سفر کرنے کی دلیل صخر الغامدیؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "اللهم بارك لأمتي في بكورها" (اے اللہ میری امت کو صبح کے وقت میں برکت دے)، نیز انہوں نے کہا ہے کہ نبی کریم ﷺ جب کوئی فوج بھیجتے تو دن کے شروع حصہ میں روانہ فرماتے تھے، اور حضرت صخرؓ تاجر تھے، اپنے تجار کو جب بھی بھیجتے تو دن کے شروع میں بھیجا کرتے تھے، چنانچہ خوش حال ہو گئے اور مال کی بہت کثرت ہو گئی[۱]۔

رات کے آخری حصہ میں سفر کرنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "عليكم بالدلجة فإن الأرض تطوى بالليل"[۲] (رات کے آخری حصہ میں چلا کرو، کیونکہ زمین رات کو لپیٹ دی جاتی ہے)۔

(۴) مسافر جب اپنے گھر سے نکلنے کا ارادہ کرے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ دو رکعات نماز پڑھے، پہلی رکعت میں "قُلْ يٰاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ" اور دوسری رکعت میں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" پڑھے، چنانچہ حدیث میں نبی ﷺ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ما خلف عبد على أهله أفضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد السفر"[۳] (جب کوئی بندہ سفر کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اپنے اہل وعیال کے پاس ان دو رکعات نماز سے بہتر کوئی چیز نہیں چھوڑتا ہے جو وہ ان کے پاس ادا کرتا ہے)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے: "كان النبي ﷺ لا ينزل

(۱) حدیث: "لو أن الناس يعلمون ما أعلم في الوحدة" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "كان يحب أن يخرج يوم الخميس" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۱۳ طبع السلفیہ) نے حضرت کعب بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "هاجر من مكة يوم الإثنين" کی روایت احمد (۱/ ۲۷۷ طبع المیمنیہ) نے اور طبرانی نے الکبیر (۱۲/ ۲۳۷ طبع الوطن العربی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں ابن لہیعہ ہیں جو ضعیف ہیں، اس کے باقی راوی اہل صحیح کے ثقہ راوی ہیں (مجمع الزوائد ۱/ ۱۹۶ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۱) حدیث صخر الغامدی: "اللهم بارك لأمتي في بكورها" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "عليكم بالدلجة فإن الأرض تطوى بالليل" کی روایت حاکم (۱/ ۴۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۳) حدیث: "ما خلف عبد على أهله أفضل من ركعتين" کی روایت ابن ابی شیبہ (۲/ ۸۱ شائع کردہ دار السلفیہ ممبئی) نے حضرت مطعم بن المقدامؓ سے مرسلاً کی ہے، اسی طرح ابن حجر نے اس کو ارسال کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے جیسا کہ ابن علان کی الفتوحات (۵/ ۱۰۵ طبع المنیریہ) میں ہے۔

منزلاً إلا ودعه بركعتين"[۱] (نبی کریم ﷺ جہاں بھی اترتے تھے تو دو رکعت پڑھ کر رخصت ہوتے تھے)۔

(۵) مستحب ہے کہ اپنے اہل وعیال، پڑوسیوں، دوستوں اور تمام احباب کو رخصت کرے اور وہ لوگ اس کو رخصت کریں اور ہر ایک اپنے ساتھی سے کہے کہ میں تجھ کو تیرے دین، تیری امانت اور تیرے آخری اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ تجھ کو تقوی سے نوازے، اور تیرا گناہ بخش دے اور تو جہاں بھی جائے تیرے لئے خیر کو آسان کردے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ جب کوئی شخص سفر کا ارادہ کرتا تو اس سے کہتے کہ آؤ میں تجھ کو رخصت کروں جیسا کہ مجھ کو اللہ کے رسول ﷺ نے رخصت کیا: "**أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك**"[۲] (میں تیرے دین، تیری امانت اور تیرے آخری اعمال کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کرتا ہوں)، حضرت عبداللہ بن یزید الخطمی سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ جب فوج کو رخصت کرتے تو فرماتے: "**أستودع الله دينكم وأمانتكم وخواتيم أعمالكم**"[۳] (میں تمہارا دین، تمہاری امانت اور تمہارے آخری اعمال اللہ تعالیٰ کے حوالہ کرتا ہوں)۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول میں سفر میں جارہا ہوں، آپ مجھ کو زاد راہ دیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**زودك الله التقوى**" (اللہ تعالیٰ تجھ کو تقوی سے سرفراز فرمائے)، اس نے درخواست کی مزید دعا دیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**وغفر ذنبك**" (اور تمہارے گناہ بخش دے)، اس نے مزید کی درخواست کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**ويسر لك الخير حيثما كنت**"[۱] (اور جہاں بھی جاؤ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے خیر کو آسان فرمائے)۔

(۶) مستحب ہے کہ تمام رفقاء اپنے درمیان ایک شخص کو امیر بنالیں جو ان میں سب سے افضل ہو، سب سے اچھی رائے والا ہو اور اس کی اطاعت کریں، کیونکہ حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ حضرات فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم**"[۲] (جب تین آدمی سفر میں نکلیں تو اپنے میں سے کسی ایک کو امیر بنالیں)۔

(۷) مسافر کے لئے مستحب ہے کہ جب ٹیلہ وغیرہ پر چڑھے تو اللہ اکبر کہے اور جب وادی وغیرہ میں اترے تو سبحان اللہ کہے اور آواز بلند کرنا مکروہ ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں: "**كنا إذا صعدنا كبرنا وإذا نزلنا سبحنا**"[۳] (جب

---

(۱) حدیث: "كان لا ينزل منزلا إلا ودعه بركعتين" کی روایت حاکم (۱/۳۱۵-۳۱۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور ذہبی نے اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہونے کی وجہ سے حدیث کے ضعیف ہونے کا اشارہ کیا ہے۔

(۲) حدیث ابن عمر: "أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/۵۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث عبداللہ بن یزید الخطمی: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يودع الجيش......" کی روایت ابوداؤد (۳/۷۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے ریاض الصالحین (ص ۳۰۷ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "زودك الله التقوى......" کی روایت ترمذی (۵/۵۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "إذا خرج ثلاثة في سفر" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، نووی نے اس کو ریاض الصالحین (ص ۳۷۶ طبع المکتب الاسلامی) میں حسن کہا ہے۔

(۳) حدیث جابر: "كنا إذا صعدنا كبرنا" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۱۳۵

ہم اوپر چڑھتے توتکبیر کہتے اور اترتے توتسبیح بیان کرتے) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: "**كنا مع النبي ﷺ فكنا إذا أشرفنا على واد هللنا وكبرنا، ارتفعت أصواتنا، فقال النبي: "يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنه معكم سميع قريب**"[1] (ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، جب ہم کسی وادی کے قریب پہنچتے تو لا إلہ إلا اللہ اور اللہ اکبر کہتے، ہماری آواز بلند ہوتی، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: لوگو! اپنے اوپر رحم کرو، تم لوگ کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو، بے شک وہ تمہارے ساتھ ہے، سننے والا اور قریب تر ہے) اور مستحب ہے کہ جب کسی گاؤں کے قریب آئے اور داخل ہونے کا ارادہ ہو یا گھر میں آئے تو کہے کہ اے اللہ میں تجھ سے گاؤں کی بھلائی، اہل گاؤں کی بھلائی اور جو کچھ اس گاؤں میں ہے سب کی بھلائی کی درخواست کرتا ہوں، اور اس گاؤں کے شر، اہل گاؤں کے شر اور جو کچھ اس گاؤں میں ہے سب کے شر سے تیری پناہ مانگتا ہوں، کیونکہ حضرت صہیبؓ کی حدیث ہے: "**لم ير قرية يريد دخولها إلا قال حين يراها: اللهم رب السموات السبع وما أظللن ورب الأرضين السبع وما أقللن ورب الشياطين وما أضللن، ورب الرياح وما أذرين فإنا نسألك خير هذه القرية وخير أهلها، ونعوذ بك من شرها وشر أهلها وشر ما فيها**"[2] (نبی کریم ﷺ جب بھی کسی گاؤں کو دیکھتے اور اس میں داخل ہونے کا ارادہ فرماتے تو نظر پڑتے وقت فرماتے: اے میرے اللہ، اے ساتوں آسمان اور جن پر وہ سایہ فگن ہیں ان کے رب، اے ساتوں زمین اور جو کچھ ان کے اوپر ہے ان کے رب، اے شیاطین اور جن کو انہوں نے گمراہ کیا ان کے رب، اے ہواؤں اور جن کو وہ اڑائیں ان کے رب، ہم آپ سے اس گاؤں کی بھلائی اور اہل گاؤں کی بھلائی مانگتے ہیں، اور اس گاؤں کے شر، اہل گاؤں کے شر اور جو کچھ اس میں ہیں ان سب کے شر سے آپ کی پناہ مانگتے ہیں)۔

(۸) مستحب ہے کہ مسافر اپنے سفر میں اکثر اوقات میں دعا کرے، اس لئے کہ اس کی دعا قبول کی جاتی ہے، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**ثلاث دعوات مستجابات: دعوة المظلوم، ودعوة المسافر، ودعوة الوالد على ولده**"[1] (تین دعائیں قبول ہوتی ہیں: مظلوم کی دعا، مسافر کی دعا اور بیٹے کے لئے والد کی بددعا)۔

(۹) مسافر کے لئے سنت ہے کہ جب اپنی ضرورت پوری کر لے تو اپنے اہل وعیال کی طرف لوٹنے میں جلدی کرے، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**السفر قطعة من العذاب يمنع أحدكم نومه وطعامه وشرابه فإذا قضى أحدكم نهمته فليعجل إلى أهله**"[2] (سفر عذاب کا ایک ٹکڑا ہے، تمہاری نیند اور کھانا پینا روک دیتا ہے، اس لئے جب تم میں سے کوئی اپنی ضرورت پوری کر لے تو اپنے اہل وعیال کی طرف لوٹنے میں جلدی کرے) اور مکروہ ہے کہ بلا عذر اپنے اہل وعیال کے

= طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث ابی موسیٰ: "كنا مع النبي ﷺ" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۵۳ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث صہیب: "أن النبي ﷺ لم ير قرية يريد دخولها" کی روایت نسائی نے عمل الیوم واللیلہ (ص ۳۶۷ طبع الرسالہ) میں کی ہے، ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۵/ ۱۵۴ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: "ثلاث دعوات مستجابات" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "السفر قطعة من العذاب" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۳۹ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پاس رات کو آئے، بلکہ سنت یہ ہے کہ دن کے شروع میں یا آخر میں آجائے، کیونکہ حضرت انس کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "کان النبي ﷺ لا يطرق أهله وكان لا يدخل إلا غدوة أو عشية"[1] (نبی کریم ﷺ اپنے اہل وعیال کے پاس رات کو نہیں آتے تھے، صبح یا شام کو ہی تشریف لاتے تھے)۔ نووی نے سفر کے آداب کو ۶۲ آداب تک شمار کیا ہے، اس کی تفصیل انہوں نے اپنی کتاب "المجموع" میں ذکر کی ہے[2]۔

(۱) حدیث: "كان لا يطرق أهله" کی روایت بخاری (الفتح ۶۱۹/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المجموع ۳۸۵/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ، القوانین الفقہیہ ۲۹۰ دار القلم ۱۹۷۷ء۔

سفل

تعریف:

۱- السفل: سین کے پیش اور زیر کے ساتھ "العلو"، (عین کے پیش اور زیر کے ساتھ) کی ضد ہے، الأسفل، الأعلی کی ضد ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ سفل مسقّف مکان کا نام ہے[2] اور سفل سے مراد سفل اضافی ہے، زمین سے ملا ہوا حصہ نہیں ہے، اس لئے کہ کبھی مکان کی متعدد منزلیں ہوتی ہیں اور ہر اوپر والی منزل کے نیچے سفل ہے[3]۔

سفل سے متعلق احکام:

سفل کو منہدم کرنا اور اس کا منہدم ہوجانا:

۲- اگر سفل کا مالک اپنے سفل کو بلاضرورت منہدم کردے، یہاں تک کہ وہ منہدم ہوجائے تو اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ صاحب سفل نے صاحب علو کی جگہ کو تلف کرکے اس کا حق ضائع کیا ہے، اور دوبارہ تعمیر

(۱) المصباح المنیر، المفردات للراغب الأصفہانی، لسان العرب۔

(۲) شرح المجلۃ للأتاسی ۱۳۱/۷/۴، حاشیہ خیر الدین الرملی علی جامع الفصولین ۲۰۹/۲۔

(۳) الزرقانی ۶۰/۶۔

کر کے اس کی تلافی ممکن ہے، لہذا اس پر اس کا دوبارہ تعمیر کرنا واجب ہوگا[۱]، شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر سفل منہدم ہو جائے، خواہ اس کے مالک کی زیادتی کی وجہ سے منہدم ہو تو صاحب علو اس پر اپنی تعمیر کرنے کے لئے اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا ہے[۲]۔

اگر سفل اس کے مالک کے عمل کے بغیر منہدم ہو جائے تو اس کو اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کی کوئی زیادتی نہیں پائی گئی، یہ حنفیہ اور شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے[۳]۔

کاسانی نے کہا ہے: صاحب علو کو حق ہے کہ اپنے مال سے نیچے منزل کی تعمیر کرے، پھر جو کچھ خرچ کیا ہے وصول کر لے اگر صاحب سفل کی اجازت یا قاضی کی اجازت سے تعمیر کی ہے، ورنہ جس دن مکان بنایا ہے اس دن کے مکان کی قیمت وصول کرے۔

اس لئے کہ اس حالت میں مکان بنانا اگرچہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے، مگر اس میں مجبوری اور ضرورت ہے، کیونکہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف کئے بغیر اپنی ملکیت سے فائدہ اٹھانا صاحب علو کے لئے ممکن نہیں ہے، لہذا شرعا اس کو اس کی اجازت ہوگی اور اس کو تعمیر شدہ مکان کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ مکان اس کی ملکیت ہے، جو شریعت کی اجازت اور اس کے موقع دینے سے اس کو حاصل ہوئی ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ اپنی ملکیت کا بدل یعنی قیمت وصول کئے بغیر اس سے فائدہ اٹھانے کا موقع نہ دے[۴]۔

مالکیہ اور ابوثور کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ سفل کے مالک کو تعمیر پر مجبور کیا جائے گا، تاکہ صاحب علو کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو[۱]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۴، ابن عابدین ۴/ ۳۵۸، الزرقانی ۶/ ۶۰-۶۱، المغنی ۴/ ۵۶۹، کشاف القناع ۳/ ۴۱۵۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۱۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۴، ابن عابدین ۴/ ۳۵۸، أسنی المطالب ۲/ ۲۲۴، المغنی ۴/ ۵۶۵-۵۶۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/ ۲۶۴، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۴/ ۳۵۸۔

چھت کے بارے میں اختلاف:

۳- اگر سفل ایک آدمی کا ہو، اور علو دوسرے کا ہو، اور چھت کے بارے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو چھت نیچے والے کی ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لبیوتھم سقفا من فضّة“[۲] (ان کے گھروں کی چھتیں ہم چاندی کی کر دیتے)۔

سقف کی نسبت بیت کی طرف ہے اور بیت نیچے والے کا ہے، اور اس لئے بھی کہ نیچے والے کا قبضہ پہلے ہے، لہذا ظاہر حال اس کا شاہد ہوگا، یہی حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے[۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے: ایک آدمی کے سفل اور دوسرے کے علو کی درمیانی چھت ان دونوں کی ملکیت میں ہونے والی دیوار کی طرح ہے، جب دونوں اس کا دعوی کریں، تو اگر اوپر کی منزل بنانے کے بعد اس کو نہ بنایا گیا ہو جیسے ایسا لمبا مکان جس میں علو تک دیوار کے اٹھ جانے کے بعد درمیان میں چھت کی تعمیر ممکن نہ ہو تو اسے نیچے والے کے قبضہ میں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کے مکان سے جڑی ہوئی ہے، اور اگر درمیان میں چھت کی تعمیر ممکن ہو اس طور پر کہ چھت بلند ہو اور دیوار کے بیچ میں سوراخ کر کے شہتیر کے کنارے اس سوراخ میں رکھ دیئے جائیں اور ایک گھر دو گھر بن جائیں، تو وہ دونوں کے قبضہ

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۴۸۰، القوانین الفقہیہ/ ۳۴۶، المغنی ۴/ ۴۶۸، کشاف القناع ۳/ ۴۱۵۔

(۲) سورۂ زخرف/ ۳۳۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۲۱۰، الزرقانی ۶/ ۶۰-۶۱۔

میں ہوگی، اس لئے کہ اس سے فائدہ اٹھانے میں دونوں مشترک ہیں [۱]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ چھت دونوں کی ہوگی، تا کہ دونوں اس سے فائدہ اٹھائیں، صرف صاحب علو کی نہیں ہوگی [۲]۔

اوپر والے پڑوسی کا نیچے والے پڑوسی کے گھر میں جھانکنا:

۴- مالکیہ کی رائے اور حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں نیا روشن دان، دروازہ یا کھڑکی کھولے جس کے ذریعہ اپنے پڑوسی کے گھر میں جھانکے تو ان سب کو بند کرنے کا حکم دیا جائے گا [۳]۔

اگر پرانا روشن دان ہو تو اس کو بند کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، پڑوسی کو کہا جائے گا کہ اگر تم چاہو تو اپنی پردہ پوشی کا انتظام کرو [۴]۔

حنفیہ میں خیر الرملی کہتے ہیں: نئے پرانے میں کوئی فرق نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی علت واضح ضرر ہے جو دونوں میں موجود ہے [۵]۔

حنفیہ کا راجح مذہب اور یہی فقہاء حنابلہ کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے، یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نئی کھڑکی کھولے یا نیا مکان بنائے اور اس میں اس جگہ کی طرف کھڑکی کھولے جو اس کے پڑوسی کی عورتوں کے بیٹھنے کی جگہ ہو، خواہ متصل ہو یا درمیان میں راستہ کا فاصلہ ہو تو اس کو رفع ضرر کا حکم دیا جائے گا، اور اس کو مجبور کیا جائے گا کہ اس طرح اس ضرر کو دور کرے کہ نگاہ پڑنے سے رکاوٹ ہو جائے، خواہ دیوار کھڑی کردے یا طبلہ رکھ دے، لیکن اس کو مکمل کھڑکی کے بند کرنے پر مجبور

(۱) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۲۶۔
(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۱۶، المغنی ۴/ ۵۶۴۔
(۳) الخرشی ۶/ ۵۹-۶۰، الدسوقی ۳/ ۳۶۹، ابن عابدین ۴/ ۳۶۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۶۔
(۴) الدسوقی ۳/ ۳۶۹۔
(۵) ابن عابدین ۴/ ۳۶۱۔

نہیں کیا جائے گا [۱]۔

راجح مذہب کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ مالک کو اپنی ملکیت میں روشن دان اور کھڑکیاں کھولنے کا حق ہے، اگرچہ روشنی کی ضرورت نہ ہو، اس لئے کہ یہ اپنی ملکیت میں تصرف کرنا ہے، جرجانی نے روشن دان کھولنے کے جائز ہونے میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ اونچی جگہ پر ہو کہ وہاں سے پڑوسی کے گھر میں نگاہ نہ پڑے، لیکن شیخ ابوحامد نے صراحت کی ہے کہ اپنی ملکیت میں کھڑکی کھولنا جو پڑوسی اور اس کی عورتوں کی طرف کھلتی ہو جائز ہے، پڑوسی کو منع کرنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ پوری دیوار ہٹا دینا چاہے تو اس کو اس سے نہیں روکا جا سکتا ہے، تو اگر دیوار کا کچھ حصہ ہٹا دے تو بھی نہیں روکا جائے گا۔

بعض متأخرین شافعیہ نے کہا ہے: پڑوسی سے اس طرح ضرر دور کیا جائے گا کہ وہ اپنی ملکیت میں روشن دان کے سامنے دیوار کھڑی کردے اور اس کی روشنی اور اس کے دیکھنے کو بند کردے، اس کو اس سے نہیں روکا جائے گا [۲]۔

بجیرمی نے صراحت کی ہے کہ کسی شخص کا اپنی دیوار میں روشن دان کھولنا، جس کے ذریعہ اس کے پڑوسی کی بے پردگی ہو حرام ہے [۳]۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ (۱۲۰۲)، البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۴۱۴، کشاف القناع ۳/ ۴۱۳، المغنی ۴/ ۵۷۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۵۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۶-۱۸۷، أسنی المطالب مع حاشیۃ الرملی ۲/ ۲۲۲-۲۲۳۔
(۳) بجیرمی علی الخطیب ۳/ ۸۴ شائع کردہ دار المعرفہ۔

سفہ

تعریف:

۱-السفه، السفاه، السفاهة: یہ حلم (بردباری) کی ضد ہیں، یہ باب سمع سے سفه یسفه کے مصادر ہیں، یہ عقل میں ایک قسم کا نقص ہے، اس کی اصل ہلکا پن اور عدم استحکام ہے، کہا جاتا ہے: تسفهت الریح الشجر یعنی ہوا نے درخت کو جھکایا، سفه (فاء کے پیش کے ساتھ) اور سفه (فاء کے زیر کے ساتھ) کا معنی ہے: بے وقوف ہونا، اس کی جمع سفهاء، سفه اور سفاه ہے، مؤنث سفیهة ہے، اس کی جمع سفائه ہے (۱)۔

اصطلاحی معنی: مال میں اسراف وفضول خرچی کرنا اور اس کا فاسق ہونے اور عادل ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس کے بالمقابل لفظ رشد ہے، جس کا معنی ہے: مال کی اصلاح کرنا، اس کو بڑھانا، اس میں فضول خرچی نہ کرنا۔

یہ جمہور فقہاء یعنی ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد اور مالک کے نزدیک ہے، یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب اور شافعیہ کے نزدیک مرجوح مذہب ہے، یہی حسن، قتادہ، ابن عباس، ثوری، سدی اور ضحاک کا قول ہے۔

شافعیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ سفہ، مال میں فضول خرچی کرنا، اور دین ومال دونوں کو ایک ساتھ خراب وبرباد کرنا ہے، یہی امام احمد کا ایک قول ہے (۲)۔

(۱) الصحاح، المصباح المنیر۔

(۲) جمہور کے نزدیک رشد میں عورت اور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، مالکیہ = کے نزدیک اور یہی امام احمد کی مرجوح رائے یہ ہے کہ عورت کے رشد کے لئے ضروری ہے کہ اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کی شادی ہوجائے، اور اس کا شوہر اس سے وطی کرلے۔

دیکھئے: آٹھویں صدی ہجری کے مشہور شافعی عالم ابو عبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن الدمشقی العثمانی کی کتاب ''رحمۃ الأمہ فی اختلاف الائمۃ'' ر ۱۹۸، جو امیر قطر کے صرفہ سے ۱۴۰۱ھ، ۱۹۸۱ء میں طبع ہوئی۔ المغنی لابن قدامہ ۴ر۵۱۷، المجموع ۱۳ر۳۶۷، المبدع ۴ر۳۳۴، نیل الأوطار ۵ر۳۰۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-الحجر:

۲- یہ ''حجر علیه القاضی یحجر حجراً'' کا مصدر ہے، جب قاضی اسے اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دے، سفہ حجر کا ایک سبب ہے (۱)۔

ب-العتہ:

۳-عتہ، جنون یا مدہوشی کے بغیر عقل میں ہونے والا نقص ہے، معتوہ کا معنی ناقص العقل ہے، عتہ اور سفہ میں فرق یہ ہے کہ عتہ، انسان کی ذات میں پیدا ہونے والی وہ بیماری ہے جس کی وجہ سے عقل میں خلل آجاتا ہے تو ایسے شخص کی عقل میں گڑبڑی ہوجاتی ہے، اس کی کچھ باتیں عقل مندوں کی طرح ہوتی ہیں اور کچھ باتیں پاگلوں کی مانند جب کہ سفہ ایسا نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ ایک ہلکا پن ہے جو انسان کو پیش آتا ہے وہ اس کی ذات میں کوئی بیماری نہیں ہے (۲)۔

ج-الرشد:

۴- رشد: جمہور کے نزدیک مال میں صلاح کو کہتے ہیں، اور

(۱) الصحاح، المصباح المنیر۔

(۲) التعریفات للجرجانی ر ۱۱۹-۱۴۷۔

شافعیہ کے نزدیک مال ودین دونوں میں صلاح کا نام ہے، سفہ کی ضد ہے۔

دیکھئے: ''رشد''۔

سفہ سے متعلق احکام:

اول: سفہ کے حالات:

۴م- سفہ کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت: آدمی بالغ ہونے یا جنون سے افاقہ پانے کے بعد بھی مسلسل سفیہ رہے۔

دوسری حالت: بالغ اور رشید ہونے کے بعد سفہ طاری ہو۔

پہلی حالت کے بارے میں جمہور فقہاء اور صاحبین کی رائے ہے کہ اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک کر حجر کو برقرار رکھا جائے گا، اس لئے کہ صبی اور مجنون پر حجر کرنا فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، اگر بچہ بالغ ہو یا مجنون کو افاقہ ہو اور وہ دونوں اپنے مال میں فضول خرچی کرتے ہوں تو ان پر حجر برقرار رہے گا اور ان کو تصرف سے روک دیا جائے گا[1]۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ بالغ ہوجانے کے بعد اس پر حجر نہیں کیا جائے گا، اگرچہ غیر رشید حالت میں بالغ ہو، البتہ ولی کو اس کا مال اس کے حوالہ کرنے سے روک دیا جائے گا، لیکن اس کو بیع یا عتق وغیرہ کے ذریعہ اپنے مال میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جائے گا۔

اس کا مال اس کو پچیس برس کی عمر ہونے سے پہلے نہیں دیا جائے گا، جب پچیس برس کا ہوجائے گا تو اس کا مال اس کو دے دیا جائے گا، خواہ

(۱) الاختیار ۲/ ۹۶، بلغۃ السالک ۲/ ۱۲۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۶۶، المبدع ۴/ ۳۳۴۔

سفیہ رہے یا رشید ہوجائے[1]۔

جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ اگر بچہ کے بالغ ہونے کے بعد یا مجنون کے افاقہ پانے کے بعد سفہ برقرار رہے، یا رشد کی حالت میں بالغ ہونے یا افاقہ پانے کے بعد سفہ طاری ہوجائے تو سفیہ پر حجر برقرار رہے گا، ان کی دلیل[2] اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ''[3] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو اس کے حوالہ ان کا مال کردو)، استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم لوگوں کو یتیموں کا مال ان کو بالغ ہونے کے بعد رشد محسوس ہونے پر دینے کا حکم دیا ہے، اس کے بغیر نہیں۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوْفًا''[4] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو، اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو)۔

اس سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سفہاء کو مال دینے سے منع کیا ہے اور اولیاء کو صرف اتنی رخصت دی گئی کہ وہ

(۱) شرح المنار لابن ملک ۲/ ۹۸۹، تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۰، الہدایہ علی فتح القدیر ۴/ ۱۹۶، الاختیار ۲/ ۹۵، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، المبدع ۴/ ۳۴۲، نیل الأوطار ۵/ ۳۶۸، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۱۔

(۲) المجموع ۱۳/ ۳۶۸، شرح المنار ۲/ ۹۸۹، تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۰، فتح القدیر ۴/ ۱۹۶، الاختیار ۲/ ۹۵، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۷، نیل الأوطار ۵/ ۳۶۸۔

(۳) سورۂ نساء/ ۶۔

(۴) سورۂ نساء/ ۵۔

ان کے کھانے، کپڑے کا خرچ دیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء کی طرف جو مال کی اضافت کی گئی ہے، اس سے مراد ولی کا مال نہیں ہے، بلکہ سفیہ کا مال ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ" (اوراس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو)، کیونکہ اس کو اسی کے مال سے کھانا کپڑا دیا جائے گا۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْلاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ"[(۱)] (پھر اگر وہ جس کے ذمہ حق واجب ہے عقل کا کوتاہ ہو یا یہ کہ کمزور ہو اور اس قابل نہ ہو کہ وہ خود لکھوا سکے تو لازم ہے کہ اس کا رکن ٹھیک ٹھیک لکھوا دے)، اس آیت سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سفیہ کے کلام کو اس شخص کے کلام کے مشابہ قرار دیا ہے جس کو تعبیر کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، اور اس کے ولی کے کلام کو اس کے کلام کے قائم مقام بنایا ہے، اور اس پر ولایت کو واجب کیا ہے، یہی حجر کی نشانیاں ہیں۔

اسی طرح ان کی دلیل حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال"[(۲)] (اللہ نے تمہارے لئے تین چیزوں کو ناپسند کیا ہے، قیل قال کو، مال ضائع کرنے کو اور کثرت سوال کو)، اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ کسی چیز سے منع کرنا اس کی ضد کا حکم دینا ہے، یہاں مال کو ضائع کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت کرنا واجب ہے، اور اس کو فضول خرچ سفیہ کے ہاتھ میں چھوڑ دینا حکم کے خلاف ہے، لہذا اس پر حجر کرنا واجب ہوگا۔

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "إن الله كره لكم ثلاثا......" کی روایت بخاری (الفتح ۳ / ۳۴۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ / ۱۳۴۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نیز حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "خذوا على يد سفهائكم"[(۱)] (اپنے سفہاء کے ہاتھ پکڑے رہو)۔

نیز امام شافعی نے اپنی مسند میں حضرت عروہ بن الزبیرؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن جعفرؓ نے بیع کا ایک معاملہ کیا تو حضرت علیؓ نے کہا کہ میں حضرت عثمانؓ کے پاس جاتا ہوں تم پر ضرور حجر کراؤں گا، ابن جعفر نے اس کی اطلاع حضرت زبیرؓ کو کردی تو انہوں نے کہا کہ میں تیرے ساتھ تیری بیع میں شریک ہوں، حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ کے پاس آئے اور کہا کہ ان پر حجر کردیں، حضرت زبیرؓ نے کہا کہ میں ان کا شریک ہوں، حضرت عثمانؓ نے کہا کہ میں اس شخص پر کیسے حجر کرسکتا ہوں جس کے شریک زبیرؓ ہوں[(۲)]۔

استدلال اس طرح ہے کہ حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت عبداللہ بن جعفرؓ میں سے کسی نے حجر کا انکار نہیں کیا، بلکہ حضرت علیؓ نے تو اس کا مطالبہ ہی کیا، اور دوسرے لوگوں نے بھی اس کا انکار نہیں کیا، بلکہ حضرت زبیر نے شرکت کا حیلہ کیا، تاکہ حضرت عبداللہ بن جعفر کو اس میں دھوکہ کھانے والا نہ سمجھا جائے۔

انہوں نے عقلی استدلال بھی کیا ہے کہ وہ اپنے مال میں فضول خرچ ہے، لہذا بچے کی طرح اس پر حجر کیا جائے گا، بلکہ اس پر حجر کرنا زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ بچہ پر تو حجر اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس کی طرف سے فضول خرچی کا اندیشہ ہوتا ہے، اور یہاں تو اسراف

(۱) حدیث: "خذوا على يد سفهائكم" کی روایت طبرانی نے اپنی المعجم الکبیر میں نعمان بن بشیر سے کی ہے، جیسا کہ سیوطی کی الجامع الصغیر (۳ / ۴۳۵ بشرح الفیض طبع المکتبۃ التجاریہ) میں اس کے ضعیف ہونے کا اشارہ کیا ہے۔

(۲) مسند الشافعی (۲ / ۱۹۱ - ۱۹۲ بترتیبہ بدائع المنن طبع دار الأنوار)۔

وفضول خرچی موجود ہے، لہذا اس پر حجر کرنا زیادہ مناسب ہوگا[1]۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین نے اس بات پر کہ بلوغ کے بعد سفیہ پر حجر نہیں کیا جائے گا، اور اس کی عمر پچیس برس ہونے تک اس کا مال اس کو نہیں دیا جائے۔ اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَأْكُلُوْهَا إِسْرَافًا وَّبِدَارًا أَنْ يَّكْبَرُوْا"[2] (اور مال کو جلد سے جلد اسراف سے اور اس خیال سے کہ یہ بڑے ہوجائیں گے مت کھا ڈالو) استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولی کو اس اندیشہ سے کہ جب یتیم بڑا ہوجائے گا تو اس پر اس کی ولایت باقی نہیں رہ جائے گی، اس کے مال میں اسراف سے منع کیا ہے، بڑا ہونے کے بعد اس سے اس کی ولایت کے ختم ہوجانے کی صراحت، اس بات کی صراحت ہے کہ بڑا ہونے کے بعد اس پر کیا ہوا حجر ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس پر ولایت ضرورت کی وجہ سے تھی، اور ضرورت صرف اس وقت ختم ہوگی جب وہ خود تصرف کا حق دار ہوگا[3]۔

انہوں نے حضرت حبان بن منقذ انصاری کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ ان کے سر میں کوئی بیماری پیش آ گئی تھی جس کی وجہ سے وہ خرید وفروخت کے معاملہ میں دھوکہ کھا جاتے تھے، ان کے گھر والوں نے نبی ﷺ سے درخواست کی کہ ان پر حجر کردیں، انہوں نے کہا: میں خرید وفروخت ترک نہیں کرسکتا ہوں تو نبی ﷺ نے فرمایا: "**إذا بعت فقل: لا خلابة وجعل له الخيار ثلاثة أيام**"[4] (جب خرید وفروخت کرو تو "لاخلابہ" (دھوکہ نہیں) کہہ لیا کرو اور ان کو تین دن تک اختیار دیا)۔

استدلال اس طرح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کے گھر والوں کے مطالبہ کے باوجود ان پر حجر نہیں کیا، جس شخص کو خرید وفروخت میں دھوکہ ہوجاتا ہو اگر اس پر حجر کرنا مشروع ہوتا تو آپ ﷺ ضرور ان پر حجر کردیتے۔

انہوں نے قیاس سے بھی استدلال کیا ہے کہ سفیہ شخص آزاد اور احکام کا مخاطب ہے، لہذا وہ رشید کی طرح اپنے مال میں تصرف کرنے میں مختار ہوگا، یہ اس لئے کہ حقیقت میں تصرف اس وقت پایا جاتا ہے جب اس کا رکن پایا جائے اور شرعا اس کا وجود اس وقت ہوتا جب تصرف کے اہل سے اس کے محل میں صادر ہوتا اور اپنے مال میں سفیہ کے تصرف کرنے میں یہ ساری چیزیں پائی جاتی ہیں[1]۔

دوسری حالت یہ ہے کہ رشد کی حالت میں بچہ بالغ ہو یا مجنون افاقہ پائے، پھر اس کے بعد ان دونوں پر سفہ طاری ہو تو کیا ان پر حجر کیا جائے گا؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

(۱) جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ بعد میں طاری ہونے والے سفہ کی وجہ سے حجر کرنا لازم ہوگا، اسی طرح امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ان معاملات میں جو ہزل (مذاق) کی وجہ سے باطل ہوجاتے ہیں اس پر حجر کیا جائے گا اور جو معاملات ہزل سے باطل نہیں ہوتے ہیں، ان میں اس پر حجر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک سفیہ ہازل کے معنی میں ہے جس کا کلام عقل میں کسی نقص کی وجہ سے نہیں، بلکہ خواہش کی اتباع اور عقل کا مقابلہ کرنے کی وجہ سے عقلاء کے کلام سے نکل جاتا ہے، لہذا ایسا ہی حکم سفیہ کا بھی ہوگا۔

---

(۱) المبسوط ۲۴/ ۱۵۸ لشمس الأئمہ السرخسی طبع اول مطبعۃ السعادہ بجوار محافظۃ مصر۔

(۲) سورۂ نساء/ ۶۔

(۳) المبسوط ۲۴/ ۱۵۹، البدائع ۷/ ۱۷۰، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۹۲۔

(۴) حدیث: "إذا بعت فقل: لا خلابة" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، ان کے قول: "إذا بعت فقل لا خلابة"۔ اور خیار کے ذکر کی روایت دار قطنی (۳/ ۵۴، ۵۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے۔

(۱) المبسوط ۲۴/ ۱۵۹-۱۶۰۔

بعد میں طاری ہونے والے سفہ کی وجہ سے جو لوگ حجر کے قائل ہیں ان میں حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن جعفرؓ، شریح، مالک، شافعی، اوزاعی، احمد، اسحاق اور ابوثور ہیں۔

(۲) امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس پر حجر کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس کا مال اس سے روک لیا جائے گا، یہی زفر، ابراہیم نخعی اور ابن سیرین کی رائے ہے[1]۔

کیا اس پر حجر کے احکام کے مرتب ہونے کے لئے شرط ہے کہ کوئی قاضی حجر کا حکم لگائے؟:

۵ - سفہ کی دو قسمیں ہیں، جیسا کہ گذر چکا:

(۱) بچپن کے بعد آنے والا سفہ، اس طرح کہ حالت سفہ میں بالغ ہو۔

(۲) حالت رشد میں بچہ کے بالغ ہونے کے بعد اس پر سفہ طاری ہوجائے۔

پہلی قسم میں قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کی دو مختلف رائیں ہیں:

اول: یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ حجر جاری رہ جائے گا، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا مال ان کو دینے کو ان کی طرف سے رشد کے محسوس ہونے پر معلق کیا ہے، لہٰذا اگر ان کا رشید ہونا محسوس نہ ہو تو وہ مجور رہیں گے، فیصلہ کے ذریعہ ان پر حجر کرنا تحصیل حاصل ہوگا۔

یہ رائے، شافعیہ، حنابلہ، محمد بن الحسن کی ہے اور یہی قول محمد بن القاسم کا ہے۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۳/ ۲۶۸، تیسیر التحریر ۲/ ۳۰۰، فتح القدیر ۴/ ۱۹۶۔

دوم: یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہوگی، یہ مالکیہ کا راجح مذہب اور امام ابویوسف کی رائے ہے۔

اسی وجہ سے امام مالک نے اس پر حجر کرنے سے قبل اس کے تصرفات کو جائز قرار دیا ہے، اس کا نام انہوں نے سفیہ مہمل رکھا ہے، اس لئے کہ سفیہ پر حجر کرنا اس کے نفع کے لئے ہے، اور اس کے تصرف میں نفع وضرر دونوں کا اندیشہ ہے، ملکیت کو باقی رکھنے میں اس کا نفع ہے اور اس کے قول کو باطل کرنے میں اس کا ضرر ہے، اس لئے دونوں میں سے کوئی ایک قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ہی راجح قرار پائے گا[1]۔

دوسری قسم کے بارے میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے یہ ہے کہ جب تک قاضی اس پر حجر کا فیصلہ نہیں کرے گا، اس پر حجر نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث گذر چکی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**خذوا علی ید سفهائکم**"[2] (اپنے سفہاء کے ہاتھ پکڑے رہو)۔

نیز حضرت علیؓ کا وہ اثر ہے جس کی روایت امام شافعی نے کی ہے: "**لآتین عثمان لیحجر علیک**" (میں ضرور عثمان کے پاس جاؤں گا تا کہ وہ تم پر پابندی لگادیں)۔

نیز اس لئے کہ فضول خرچی کے درجات مختلف ہیں، لہٰذا اجتہاد کی ضرورت ہوگی، اور جب کوئی سبب اجتہاد کا محتاج ہوتا ہے تو قضاء قاضی کے فیصلہ کے بغیر وہ ثابت نہیں ہوتا ہے، جیسے مفلس پر حجر کرنا۔

یہی حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا راجح قول ہے، حنفیہ میں سے امام ابویوسف اسی کے قائل ہیں، اور یہی امام مالک کا مذہب اور محمد بن

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، المبدع ۴/ ۳۳۱، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۰-۱۴۰، مواہب الجلیل ۵/ ۶۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۶۹ لابی بکر بن مسعود الکاسانی المتوفی ۵۸۷ھ طبع اول ۱۳۲۸ھ، المبسوط ۲۴/ ۱۶۳۔

(۲) حدیث: "خذوا علی ید سفهائکم" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

القاسم کے علاوہ ان کے اصحاب کا مذہب ہے[1]۔

اور اس پر صرف حاکم ہی حجر کرسکتا ہے، اگر والد اپنے بیٹے پر حجر کرنا چاہے تو وہ امام کے پاس آئے گا، تاکہ وہ اس پر حجر کرے[2]۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے محض فضول خرچ ہونے کی وجہ سے اس پر حجر ہوجائے گا، اس طرح اس کا اپنے مال کی اصلاح کرنا اس کو حجر سے آزاد کردے گا، محض اس پر نگاہ ہوگی کہ حجر کا باعث موجود ہے، یا ختم ہوگیا ہے، لہذا وہ مجنون کے مشابہ ہوگا، یہ رائے محمد بن الحسن اور مالکیہ میں سے محمد بن القاسم کی ہے اور شافعیہ کا مرجوح قول ہے[3]۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ اگر اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کے رشید ہونے کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کے بغیر اس سے حجر دور ہوگیا ہو پھر سفیہ ہوجائے تو قاضی کے حکم کے بغیر حجر ہوجائے گا، اور اگر قاضی کے حکم سے حجر ختم ہوا ہو تو دوبارہ حجر کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، یہ حنابلہ کا دوسرا قول ہے۔

اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ جیسے فیصلہ کے ذریعہ حجر ختم ہوا ہے اسی طرح فیصلہ کے ذریعہ ہی دوبارہ حجر ہوسکے گا[4]۔

اس کے حجر پر قاضی کا گواہ بنانا یا اس کا اعلان کرنا:

٦ - جو لوگ کہتے ہیں کہ اس پر حجر کرنے کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، ان کی رائے ہے کہ قاضی کے لئے مستحب ہے کہ اس کے حجر پر گواہ بنالے اور اس کا اظہار واعلان کردے، بازاروں میں اور جامع

(١) دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(٢) مواہب الجلیل ٥/ ٦٤۔

(٣) مغنی المحتاج ٢/ ١٧٠، المبدع ٤/ ٣٣١، المبسوط ٢٤/ ١٦٣، بلغۃ السالک ٢/ ١٣٠-١٤٠، مواہب الجلیل ٥/ ٦٤، بدائع الصنائع ٧/ ١٦٩۔

(٤) المبدع ٤/ ٣٤٢۔

مسجد میں اس کو مشہور کرادے، تاکہ لوگوں کو اس کے حال کا علم ہوجائے، تاکہ لوگ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کریں، اور لوگوں کو بتادے کہ جو کوئی اس کے ساتھ معاملہ کرے گا، وہ اپنا مال ضائع کرے گا۔

اور اگر قاضی اس کا اعلان کرنا مناسب سمجھے تو کسی کو مقرر کردے کہ وہ لوگوں میں اس کے حجر کا اعلان کردے، اس کی صراحت مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ نے کی ہے[1]۔

قاضی کی طرف سے اس پر حجر کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف کے درج ذیل نتائج نکلیں گے:

اگر کوئی شخص سفیہ کے ساتھ خریداری یا قرض دینے کا معاملہ کرے، خواہ اس کو اس کے سفیہ ہونے کا علم ہو یا نہ ہو، پھر خرید کردہ شئ ضائع ہوجائے یا قرض دینے والے کا حق برباد ہوجائے تو کیا سفیہ ضامن ہوگا یا ضمان اس شخص پر ہوگا جس نے اس کے ساتھ معاملہ کیا ہے؟

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس پر حجر کردینے کے بعد اس کا تصرف قابل رد ہے، اگرچہ اس کا تصرف اچھا ہو جب تک کہ حجر سے اس کو چھٹکارا نہ ہوجائے۔

اگر اس کے ساتھ کوئی شخص معاملہ کرے اور وہ اس کے حال سے ناواقف ہو تو سفیہ کے افعال رد نہیں ہوں گے، اس پر فقہاء مالکیہ کا اتفاق ہے۔

اگر اس کے حال سے واقف ہو، مگر سفیہ پر حجر نہ کیا گیا ہو، اس طرح کہ وہ مہمل ہو، اس کا کوئی ولی نہ ہو تو اس کا تصرف نافذ اور لازم ہوگا، رد نہیں کیا جاسکے گا، اگرچہ بلاعوض کے ہو، مثلاً آزاد کرنا ہو، اس لئے کہ رد کرنے کی وجہ اس پر حجر کا ہونا ہے، اور وہ یہاں موجود نہیں

(١) مواہب الجلیل ٥/ ٦٤، تکملۃ المجموع ١٣/ ٣٧٩، المبدع ٤/ ٣٤٣۔

ہے، یہ امام مالک اوران کے اصحاب کبار کا قول ہے، اور مذہب میں یہی معتمد قول ہے۔

البتہ ابن القاسم کی رائے ہے کہ اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ حجر کے لئے فیصلہ شرط نہیں ہے، جو حاکم یا مقرر کردہ شخص اس کا ولی ہو اس پر واجب ہے کہ اس کو رد کردے، اسی طرح خود اس کو حق ہے کہ رشد کے بعد اس کو رد کردے۔

البتہ اس پر حجر کرنے کے بعد اس کا تصرف مردود ہے، اگرچہ اس کا تصرف اچھا ہو، جب تک کہ وصی، قاضی یا مقرر کردہ شخص کی طرف سے اس کو حجر سے چھٹکارا نہ حاصل ہوجائے، یہ بھی امام مالک اوران کے اصحاب کبار کے نزدیک ہے، اس لئے کہ حجر کی علت یعنی سفہ موجود ہے۔

ابن القاسم نے کہا: اگر رشید ہوجائے تو اس کا تصرف چھٹکارے سے پہلے بھی نافذ ہوگا، اس لئے کہ رد کی علت محض اس کا سفیہ ہونا ہے، اور یہ اس کے رشد کی وجہ سے ختم ہو چکا ہے [1]۔

شافعیہ کی رائے ہے جو ان کے نزدیک اصح ہے کہ قاضی کے فیصلے کے بغیر وہ مجور نہیں ہوگا، اسی لئے انہوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص حجر کے بعد اس کو مال قرض دے یا اس سے کوئی سامان فروخت کرے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ رشد نہ ہونے کی وجہ سے وہ مجور علیہ ہے، لہٰذا اگر عین باقی ہو تو لوٹا دی جائے گی اور اگر ضائع ہوگئی ہو تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، خواہ اس کو اس کی حالت کا علم ہو یا نہ ہو، نہ حجر کے ختم ہونے سے قبل اس کا ضمان دے گا، نہ اس کے بعد دے گا، اس لئے کہ اگر وہ اس کے حال سے واقف تھا تو اس نے اس کے ساتھ یہ جان کر معاملہ کیا ہے کہ اس کا مال ضائع ہوجائے گا، اور اگر اس کے حال سے واقف نہ تھا تو جس وقت اس کے معاملہ کی تحقیق نہیں کی اور بغیر جانے ہوئے اس کے ساتھ معاملہ کرلیا تو اس نے کوتاہی کی ہے، اس سے حجر کے ختم ہوجانے کے بعد بھی ظاہر کے اعتبار سے اس پر ضمان کا نہ ہونا شافعیہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

۷- لیکن کیا باطن میں یعنی فیما بینہ وبین اللہ اس پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟

اس سلسلہ میں ان کے یہاں دو مختلف اقوال ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، یہی صیدلانی اور عمرانی کا قول ہے، اسی کی صراحت امام شافعی نے اپنی کتاب ''الام'' میں کی ہے، یہ اس لئے کہ حجر کی وجہ سے دوسرے کا مال اس کے لئے مباح نہیں ہوجائے گا، یہی ظاہر ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر اس کا ضمان لازم نہ ہوگا، غزالی اور نووی کے یہاں یہی اصح ہے۔

سابقہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سفیہ نے مال پر قبضہ رشید کی طرف سے اس کی اجازت سے کیا ہو اور قبضہ کردہ مال اس کے مالک کے مطالبہ سے قبل ضائع ہوگیا ہو۔

لیکن اگر اس پر قبضہ غیر رشید کی طرف سے کیا ہو، یا رشید کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر کیا ہو یا اس کے مالک کے مطالبہ کے بعد ضائع ہوا ہو تو ان تمام صورتوں میں سفیہ ضامن ہوگا، اس میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ قاضی کی طرف سے سفیہ پر حجر کرنے کے بعد کسی نے اس کے ساتھ معاملہ کیا، اور سفیہ نے مال ضائع کردیا تو اس پر ضمان نہ ہوگا، ضمان اس پر ہوگا جس نے اس کے ساتھ معاملہ کیا ہے، خواہ اس کو حجر کا علم ہو یا نہ ہو، جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے، یہ اس صورت میں جب کہ معاملہ کرنے والے نے اس پر اس کو قبضہ دیا ہو۔

لیکن اگر سفیہ نے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر خود اس پر

---

(۱) المواق ومواہب الجلیل ۵/۶۶، بلغۃ السالک ۲/۱۳۰۔

قبضہ کیا ہوتو قاضی ابوبکر نے اس پر ضمان واجب کیا ہے، اگر وہ اس کو تلف کردے یا اس کی کوتاہی کی وجہ سے تلف ہوجائے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کے مالک کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے [۱]۔

ایک قاضی کا حکم حجر دوسرے قاضی کے حکم سے ختم ہوجائے گا:

۷م- حنفیہ نے کہا ہے: اگر ایک قاضی کسی سفیہ پر حجر کردے، پھر یہ معاملہ دوسرے قاضی کے پاس پیش ہو، اور وہ اس کے حجر کو ختم کردے اور حجر کی حالت میں اس نے جو کچھ بیچا یا خریدا یا کوئی تصرف کیا ہے اس کو جائز قرار دے، پہلے قاضی کے حجر کو کوئی اہمیت نہ دے، تو اس کا اس کے حجر کو باطل کرنا اور اس کو حجر سے رہائی دینا جائز ہے۔

اس لئے کہ اگر خود پہلے قاضی کی رائے بدل جائے، اور وہ اس کے حجر کو ختم کردے تو جائز ہے، تو اسی طرح دوسرا قاضی بھی کرسکتا ہے۔

یہ اس لئے کہ سفیہ پر حجر کرنا اجتہادی مسئلہ ہے۔

نیز اس پر حجر کرنا قاضی کی طرف سے حکم نہیں ہے، اس لئے کہ فیصلہ کے لئے ضروری ہے کہ ایک ایسا فریق ہو جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو اور دوسرا ایسا فریق ہو جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو، اور یہ بات یہاں نہیں پائی جارہی ہے، یہ تو قاضی کی طرف سے اس کے ساتھ ایک بھلائی ہے اور دوسرے نے اس کو حجر سے چھٹکارا دینے میں اس کے لئے بھلائی سمجھی ہے، تو یہ اس کی طرف سے نافذ ہوگا [۲]۔

سفیہ سے حجر کا ختم ہونا:

۸- جمہور فقہاء جو سفیہ پر حجر کے قائل ہیں جن میں صاحبین بھی شامل ہیں، ان کی رائے ہے کہ سفیہ کی جانب سے رشد کے محسوس کرنے کے بعد ہی اس سے حجر کو ختم کیا جائے گا، صاحبین بھی ان کے ساتھ ہیں۔

امام ابوحنیفہ اس بات کے قائل ہیں کہ بالغ پر حجر نہیں کیا جائے گا، البتہ ولی کو اس کا مال اس کے حوالہ کرنے سے منع کردیا جائے گا جب وہ غیر رشید حالت میں بالغ ہو، یہاں تک کہ اس کی عمر پچیس برس ہوجائے، جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے گا تو ولی اس کا مال اس کے حوالہ کردے گا، خواہ وہ رشید ہو یا نہ ہو۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ عاقل اور مخاطب ہے، لہذا رشید پر قیاس کرتے ہوئے اس پر حجر نہیں کیا جائے گا۔

اور اس لئے بھی کہ حجر کرنے میں اس کی ولایت کو ختم کرنا، اس کی آدمیت کو باطل کرنا اور اس کو جانوروں کے ساتھ شامل کردینا ہے، جو اس کے لئے فضول خرچی سے زیادہ ضرر رساں ہے، لہذا ادنی ضرر کو دور کرنے کے لئے اعلیٰ ضرر کو برداشت نہیں کیا جائے گا۔

نیز اس لئے کہ اکثر اس مدت میں رشد محسوس ہوجاتا ہے، کیونکہ وہ اس مدت میں دادا بن جانے کا اہل ہوتا ہے، نیز حضرت عمرؓ کا قول ہے: پچیس برس میں آدمی کی عقل مکمل ہوجاتی ہے [۱]، انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "حَتّٰى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ" [۲] (یہاں تک کہ وہ اپنی پختگی کو پہنچ جائے) میں اشد کی تفسیر اسی سے کی ہے۔

سفیہ کے حجر کو کون ختم کرے گا:

۹- جیسا کہ گذرا سفہ کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو بلوغ کے بعد بھی

---

(۱) دیکھئے: تکملۃ المجموع ۳؍۳۸۰، مغنی المحتاج ۲؍۱۷۱، المغنی ۴؍۵۲۰۔

(۲) المبسوط ۲۴؍۱۸۴۔

(۱) الاختیار ۲؍۹۷، الہدایہ علی فتح القدیر ۸؍۱۹۳، مغنی المحتاج ۲؍۱۷۰، المغنی لابن قدامہ ۴؍۵۱۸، بلغۃ السالک ۲؍۱۲۸، نیل الأوطار ۵؍۳۶۸۔

(۲) سورۂ انعام؍۱۵۲۔

مسلسل جاری رہے، دوم وہ جو رشد کی حالت میں بالغ ہونے کے بعد اس پر طاری ہو۔

اگر بلوغ کے بعد سفہ مسلسل جاری رہے تو اس سے حجر کو دور کرنے کے بارے میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

اول: یہ ہے کہ سفہ کے ختم ہونے کے بعد حجر خود بخود ختم ہوجائے گا، کسی قاضی کے فیصلہ، ولی کے ختم کرنے یا شوہر کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی، یہی شافعیہ کے نزدیک راجح ہے، اور ان لوگوں کا قول ہے جو اس پر حجر کرنے میں قاضی کے فیصلہ کو ضروری خیال نہیں کرتے ہیں۔

اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی ہے کہ وہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر ثابت ہوجاتا ہے، تو قاضی کے فیصلہ کے بغیر ختم بھی ہوجائے گا، جیسے مجنون پر حجر کا مسئلہ ہے [۱]۔

دوم: یہ ہے کہ اس کے ختم ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، یہ شافعیہ کا دوسرا قول ہے، اس لئے کہ رشد نظر واجتہاد کا محتاج ہے، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر حجر کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، لہذا اس کے فیصلہ کے بغیر ختم بھی نہ ہوگا۔

سوم: یہ ہے کہ اگر اس کا ولی، وصی ہو یا قاضی کا مقرر کردہ ہو تو ان کے لئے اس سے حجر کو دور کرنے میں قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ وہ دونوں خود اس کو دور کرسکتے ہیں۔

اگر ولی، باپ ہو تو اس کے رشد کی وجہ سے حجر ختم ہوجائے گا، الا یہ کہ رشد سے قبل اس پر حجر کیا ہو، یہی مالکیہ کے نزدیک راجح مذہب ہے [۲]۔

اور اگر رشد کی حالت میں اس کے بالغ ہونے کے بعد اس پر سفہ طاری ہو تو اس کے بارے میں دو مختلف مذاہب ہیں:

اول: یہ ہے کہ اس کے ختم ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ شرط ہے، یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے، اس کے قائل امام ابو یوسف ہیں، مالکیہ کے مذہب میں یہی مفتی بہ ہے، اسی کے قائل شافعیہ اور وہ تمام لوگ ہیں جو اس کے حجر کے لئے قاضی کے فیصلہ کو شرط قرار دیتے ہیں۔

انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہ قاضی کے فیصلہ سے ثابت ہوتا ہے، تو قاضی کے فیصلہ کے بغیر ختم بھی نہ ہوگا [۱]۔

دوم: یہ ہے کہ اس کے ختم ہونے کے لئے قاضی کا فیصلہ شرط نہیں ہے، بلکہ اس کے رشید ہونے کے لئے اس سے سفہ کا ختم ہوجانا کافی ہے، یہ حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا قول ہے، اس لئے کہ اس حجر کا سبب سفہ ہے اور وہ ختم ہو چکا ہے، جیسا کہ صغر (بچپن) اور جنون کے مسئلہ میں ہے [۲]۔

رشد یا سفہ کا دعوی کرنا اور اس پر بینہ قائم کرنا:

۱۰ - اگر سفہ کی وجہ سے حجر کیا ہوا شخص دعوی کرے کہ وہ رشید ہوگیا ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کرے اور ولی یا وصی دوسرا بینہ اس کے سفہ پر یا سفہ کے باقی رہنے پر پیش کرے تو اگر دونوں بینہ تاریخ بتائیں اور تاریخ میں اختلاف ہو تو بعد کی تاریخ والا بینہ قبول کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں میں کسی خاص وقت کی قید ہو اور اس وقت میں دونوں برابر ہوں تو سفہ کا بینہ مقدم ہوگا۔

اس کی صراحت شافعیہ اور حنفیہ نے کی ہے، اس لئے کہ اس بینہ

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، المبدع ۴/ ۳۳۱، المبسوط ۲۴/ ۱۶۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۰۔
(۲) الدسوقی ۳/ ۲۹۶، مواہب الجلیل ۵/ ۶۵۔

(۱) المبدع ۴/ ۳۴۲، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۵۲، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، تکملۃ المجموع ۱۳/ ۳۸۲۔
(۲) المبدع ۴/ ۳۴۲۔

کے پاس اضافی علم ہے، یعنی اصل حالت پر اس کا باقی رہنا، البتہ شافعیہ نے سفہ اور رشد کی شہادت قبول کرنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ان دونوں کا سبب بھی بیان کیا جائے، اس لئے کہ کبھی کبھی بعض تصرف کو ایک قسم کا اسراف سمجھ لیا جاتا ہے، حالانکہ فی الواقع وہ اسراف نہیں ہوتا ہے، مثلاً وہ نہایت عمدہ کھانے اور نفیس کپڑے استعمال کرے جو اس جیسے لوگوں کے لائق ہو، اسی طرح کبھی کبھی کسی تصرف کے اچھا ہونے کو رشد سمجھ لیا جاتا ہے، اس لئے سفہ اور رشد کے سبب کو بیان کرنا ضروری ہے۔

البتہ اگر بینہ وقت سے خالی ہو تو شافعیہ نے کہا ہے کہ رشد کا بینہ مقدم ہوگا [۱]۔

سفیہ کے مال پر ولایت:

۱۱- گذر چکا ہے کہ سفہ کی دو قسمیں ہیں: بلوغ کے بعد تک برقرار رہنے والا سفہ اور رشد کی حالت میں بالغ ہونے کے بعد طاری ہونے والا سفہ۔

(۱) اگر پہلی صورت ہو تو مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ولایت کا حق دار باپ ہوگا، پھر اس کا وصی ہوگا، اور حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر باپ کسی کو وصی نہ بنائے تو قاضی کو اختیار ہوگا کہ اس کے اقوال پر نظر رکھنے کے لئے کوئی امین مقرر کر دے، اسی کو ابن تیمیہ نے راجح قرار دیا ہے۔

پھر وصی کے بعد حاکم ہوگا اور حنابلہ نے اضافہ کیا ہے کہ اگر حاکم نہ ہو تو کوئی امین اس کا ذمہ دار ہوگا [۲]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ ولی باپ ہوگا، پھر اس کے مرنے کے بعد اس کا وصی، پھر اس کے وصی کا وصی، پھر جد صحیح (دادا) اور اس سے اوپر تک، پھر اس کا وصی پھر اس کے وصی کا وصی پھر قاضی یا اس کا وصی [۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ سب سے مقدم باپ، پھر دادا ہے، اس لئے کہ وہ دونوں اس پر زیادہ شفیق ہیں، پھر قاضی یا سلطان [۲]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اس حالت میں ولایت صرف سلطان یا قاضی کو ہوگی، اس لئے کہ وہی اس پر دوبارہ حجر کرے گا اور اس سے حجر کو ختم کرے گا، کیونکہ باپ وغیرہ کی ولایت ختم ہوگئی ہے، اس کے بارے میں وہی ذمہ دار ہوگا جو عام ذمہ دار ہوتا ہے، یہی شافعیہ کے دو اقوال میں سے راجح قول اور یہی حنفیہ کے نزدیک قیاس کے مطابق ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہی امام ابو یوسف کا قول ہے۔

شافعیہ کا مرجوح قول اور حنفیہ کے نزدیک استحسان یہ ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہی امام محمد کا قول ہے کہ اس میں اولی وہ ہے جس کا ذکر سفہ استمراری میں ہوا [۴]۔

(۲) اگر دوسری صورت ہو تو مالکیہ کے کلام کے اطلاق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ولایت کے سلسلہ میں سفہ استمراری اور سفہ طاری میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ سب سے زیادہ حق دار باپ ہے، پھر اس کا وصی، پھر حاکم [۳]۔

ماں کو ولایت نہیں ہوتی ہے، البتہ حنابلہ میں اثرم کا قول اور شافعیہ کے نزدیک اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ اگر وصی نہ ہو تو ماں

---

(۱) دیکھئے: تکملۃ المجموع ۱۳/ ۳۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۷، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۶/ ۱۵۲۔

(۲) الخرشی ۵/ ۲۹۷، کشاف القناع ۳/ ۴۴۳-۴۴۰۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۷۴۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۰، القلیوبی ۲/ ۳۰۴۔

(۳) الخرشی ۵/ ۲۹۷۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۴۳۵، ۴۴۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۷۴۔

کی ولایت جائز ہے۔

اسی طرح مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دادا اور عصبات کو ولایت نہیں ہوتی ہے۔

جو لوگ دادا اور عصبات کو نکاح پر تو ولایت کا حق دیتے ہیں، مال پر نہیں دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مال محل خیانت ہے، باپ، اس کے وصی اور قاضی کے علاوہ دوسرے لوگوں میں ولایت ناقص ہوگی اور مال کے بارے میں وہ قابل اعتماد نہیں ہوں گے۔

ولی کی شرائط، اس کے واجبات اور کیا کرنا اس کے لئے جائز اور کیا کرنا ناجائز ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''ولایت''۔

حقوق اللہ سے متعلق احکام میں سفہ کا اثر:

۱۲- خطاب کا اہل ہونے میں سفہ کوئی خلل نہیں پیدا کرتا ہے، اور سفیہ کے حق میں یا اس کے خلاف واجب ہونے کے سلسلہ میں شریعت کے کسی حکم کے لئے وہ مانع نہیں ہوتا ہے، لہذا اس سے تمام احکام کا مطالبہ ہوگا۔

اسی لئے سفہ کی وجہ سے اہلیت ختم نہیں ہوتی ہے، اور شریعت کے کسی حکم کے بارے میں اس سے خطاب کے ساقط ہونے میں سفہ کو عذر نہیں مانا گیا ہے، اسی طرح اگر وہ سزا کو واجب کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کا اپنے خلاف اقرار کرتا ہے تو اس کے کلام کو سفہ کی وجہ سے مہمل قرار نہیں دیا جاتا ہے[1]۔

زکاۃ میں سفہ کا اثر:

۱۲م- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفیہ کے مال میں زکاۃ واجب ہے، زکاۃ کے واجب ہونے میں وہ رشید کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ ایسا تصرف ہے جو فسخ ہونے اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے، نیز اس لئے کہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے صغیر اور مجنون کے مال میں زکاۃ کو واجب کیا ہے، تو سفیہ پر زکاۃ کا واجب ہونا بدرجہ اولی ہوگا۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ زکاۃ ادا کون کرے گا، وہ خود یا اس کا ولی؟

جمہور کی رائے ہے کہ اس کا ولی اس کے دوسرے تصرفات مالی کی طرح اس کی طرف سے زکاۃ ادا کرے گا، اس لئے کہ یہ ولایت اور مالی تصرف ہے۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ خود زکاۃ تقسیم نہیں کرے گا، لیکن اگر اس کو ولی اجازت دے دے اور مستحق شخص کو متعین کر دے تو اس کا تصرف کرنا صحیح ہوگا، اور یہ ولی یا اس کے نائب کی موجودگی میں ہوگا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کا ولی زکاۃ کی رقم اس کو دے دے گا کہ وہ خود خرچ کرے، اس لئے کہ یہ عبادت ہے، اس میں نیت ضروری ہے، لیکن اس کے ساتھ ایک امین کو بھیجے گا، تاکہ وہ اس کو غیر مصرف میں نہ خرچ کر دے[1]۔

صدقہ فطر:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صدقۂ فطر سفیہ پر اور جس پر اس کا نفقہ واجب ہے اس پر واجب ہوگا، یہ اس لئے کہ وہ مسلمان ہے،

(۱) المبسوط ۲۴/۱۵۷، شرح المنار لابن ملک ۲/۹۸۸-۹۸۹۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/۱۹۹، بدائع الصنائع ۷/۱۷۱، مغنی المحتاج ۲/۱۷۲، کشاف القناع ۳/۴۴۲ از امام علامہ منصور بن ادریس بہوتی پیدائش ۱۰۰۰ھ، وفات بمقام قاہرہ ۱۰۵۱ھ مطبعۃ الحکومۃ مکہ ۱۳۹۴ھ، بلغۃ السالک ۱/۱۹۳ مالکیہ نے صغیر اور مجنون کے مال میں زکاۃ واجب قرار دی ہے تو سفیہ کے مال میں زکاۃ بدرجہ اولی واجب ہوگی۔

آزاد اور مکلّف ہے اور اس میں سفہ کا ہونا وجوب کا اہل ہونے کے منافی نہیں ہے۔

البتہ اس میں بھی زکاۃ کی طرح اختلاف ہے کہ کون اس کو ادا کرے گا۔

اگر ولی اس کی ادائیگی میں کوتاہی کرے تو وہ خود حجر کے دور ہونے کے بعد اس کو ادا کرے گا۔

نفل صدقہ:

جو فقہاء سفیہ پر حجر کے قائل ہیں، ان کی رائے ہے کہ اس کو نفل صدقہ سے منع کیا جائے گا[1]۔

البتہ شافعیہ نے اس کے ولی کی اجازت سے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر اس کے تصرف کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

قسم اور اس کے کفارہ پر سفہ کا اثر:

۱۴- اگر سفیہ اللہ کی یا اس کی کسی صفت کی قسم کھائے تو اس کی قسم بالاتفاق منعقد ہوجائے گی۔

رہا اس کا کفارہ: تو فقہاء کی رائے ہے کہ سفیہ صرف روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا، جیسا کہ وہ مسافر جو اپنے مال سے الگ رہ گیا ہو، کفارہ میں نہ تو غلام آزاد کرے گا، نہ کھانا کھلائے گا اور نہ کپڑا پہنائے گا، اس لئے کہ اگر یہ دروازہ کھول دیا جائے تو اس طریقہ سے اپنے مال فضول خرچ کرے گا، اور اگر مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے تو

(۱) الإفصاح عن معانی الصحاح لأبی المظفر یحیی بن محمد ابن ہبیرہ الحنبلی المتوفی ۵۶۰ھ، شائع کردہ اور طبع المؤسسۃ السعیدیہ بالریاض، حاشیہ ابن عابدین ۱۴۹/۶، مغنی المحتاج ۴۰۹/۱، بدائع الصنائع ۱۷۱/۷، المبدع ۳۳۰/۴، بدایۃ المجتہد ۲۱۳/۲، الإقناع علی أبی شجاع شرح الشربینی ۱۷/۳۔

کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ مالی تصرف ہے جو اس کی طرف سے صحیح نہیں ہوگا۔

شافعیہ نے اجازت دی ہے کہ وہ روزہ کے علاوہ سے بھی کفارہ ادا کرسکتا ہے، اگر ولی اجازت دے دے اور مصرف متعین کردے اور اس کی یا اس کے نائب کی موجودگی میں ادا کرے، جیسا کے زکاۃ میں ہے[1]۔

البتہ امام ابو یوسف اور امام محمد کہتے ہیں کہ اگر اپنی قسم میں غلام آزاد کرے تو آزادی صحیح ہوجائے گی اور غلام اپنی قیمت میں سعایہ کرے گا[2] اور کفارہ کی طرف اس کا آزاد کرنا کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ عوض لے کر آزاد کرنا ہے، لہٰذا آزاد کرنا کفارہ نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک پچیس سال کے بعد رشید کی طرح کفارہ ادا کرے گا، اس لئے کہ اب وہ مجور علیہ نہیں ہوگا، اسی طرح اس سے پہلے بھی ادا کرسکتا ہے، کیونکہ یمین کی آیت عام ہے۔

اگر روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے اور روزہ کے دوران اس کا حجر ختم کردیا جائے یا خود ختم ہوجائے تو روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا باطل ہوجائے گا، اور اس پر واجب ہوگا کہ رشید کی طرح کفارہ ادا کرے، کیونکہ اس سے حجر ختم ہوچکا ہے، البتہ اگر روزہ مکمل ہونے کے بعد حجر ختم ہو تو دوبارہ کفارہ ادا کرنا اس پر لازم نہ ہوگا[3]۔

نذر پر سفہ کا اثر:

۱۵- اگر سفیہ کسی بدنی عبادت کی نذر مانے تو بالاتفاق وہ اس پر

(۱) المجموع ۱۸۱/۱۳، بدائع الصنائع ۱۷۰/۷، مغنی المحتاج ۱۷۱/۲-۱۷۳، المواق ۶۵/۵، کشاف القناع ۴۱۳/۳۔

(۲) سعایہ: یہ ہے کہ آزاد شدہ غلام کو حکم دیا جائے کہ وہ کمائے اور مال جمع کرے اور اپنی آزادی کے بدلہ میں اپنی قیمت اپنے مالک کو دے۔

(۳) المبسوط ۱۷۰/۲۴، الاختیار ۶۸/۲، کشاف القناع ۴۴۳/۳، المبدع ۳۴۴/۴۔

واجب ہوگی، اس لئے کہ اس پر اپنے مال میں تصرف کرنے اور اس کے خرچ کرنے سے حجر کیا گیا ہے اور بدنی عبادت کا تعلق مال سے نہیں ہے۔

اور اگر مالی عبادت کی نذر مانے تو اس کے صحیح ہونے میں تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: نذر اس کے ذمہ میں لازم ہوگی، اس کے مال سے اس کا تعلق نہ ہوگا، لہذا جس چیز کی نذر مانی ہے وہ اس کے ذمہ میں ثابت ہوگی اور حجر کے دور ہونے کے بعد اس کو ادا کرے گا، یہ شافعیہ کی رائے ہے [۱]۔

دوسری رائے: اس پر نذر لازم نہ ہوگی، یہ حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے [۲]۔

تیسری رائے: اس پر لازم ہوگی، لیکن ولی کو حق ہوگا کہ اس کو باطل کردے، یہ مالکیہ کی رائے ہے [۳]۔

حج اور عمرہ پر سفہ کا اثر:

۱۶- رہا حجۃ الاسلام یعنی فرض حج خواہ اداء ہو یا قضاء، تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سفیہ پر یہ حج واجب ہوگا اور اس کی طرف سے ادا کرنا بھی صحیح ہوگا، ولی کو حق نہیں ہے کہ اس کو حج سے روکے، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے اور خرچ قابل بھروسہ شخص کو دیا جائے گا جو واپس آنے تک اس پر خرچ کرے گا [۴]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۱۷۰، شرح العنایہ علی الہدایہ ۸/ ۱۹۹، کشاف القناع ۳/ ۱۴۳۔

(۳) حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۳۔

(۴) فتح القدیر علی الہدایہ ۸/ ۱۹۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳، کشاف القناع ۳/ ۴۴۲، بلغۃ السالک ۱/ ۲۴۴۔

رہا نذر مانا ہوا حج تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ لازم ہوگا، چنانچہ انہوں نے تمام مالی عبادات میں نذر کے لازم ہونے کی صراحت کی ہے [۱]۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک سفیہ پر نذر کا حج لازم نہ ہوگا [۲]۔

رہا نفل حج تو اس کو اس سے منع کیا جائے گا، اگر حجر کے بعد اس کا احرام باندھ لے تو صحیح ہوگا اور اس کو اس کا مناسب خرچ دیا جائے گا، یعنی اتنی مقدار کہ اگر وہ گھر پر ہوتا تو خرچ کرتا [۳]۔

۱۷- اگر پہلی بار عمرہ کا احرام باندھا ہے تو جو لوگ کہتے ہیں کہ عمرہ واجب ہے، یعنی شافعیہ اور حنابلہ، وہ کہتے ہیں کہ اس کا عمرہ کا احرام باندھنا صحیح ہے، اس کے اخراجات کسی ثقہ شخص کو دیئے جائیں گے جو واپس آنے تک اس پر خرچ کرے گا، جیسا کہ حج کے بارے میں گذرا۔

حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں، یعنی اس کو عمرہ ادا کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اگرچہ وہ کہتے ہیں کہ عمرہ سنت ہے، مگر اس کی طرف سے عمرہ ادا کرنے کی اجازت اس لئے دیتے ہیں کہ اس کے واجب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے۔

انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کو حج وعمرہ ایک ساتھ ادا کرنے سے نہیں منع کیا جائے گا، اس لئے کہ جب ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے الگ سفر کرنے سے نہیں روکا جائے گا تو ان دونوں کو جمع کرنے سے بھی منع نہیں کیا جائے گا۔

رہے مالکیہ تو اس مسئلہ میں ان کی صراحت ہمیں نہیں ملی [۴]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳، الصاوی ۱/ ۳۲۳، کشاف القناع ۳/ ۱۴۳۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۱۷۱۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/ ۱۹۹، ابن عابدین ۶/ ۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳، کشاف القناع ۳/ ۴۴۲۔

(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۳، نیز اس کے سنت اور واجب ہونے میں اختلاف کے

احرام میں اس کی جنایت:

۱۸- اگر حج یا عمرہ کا احرام باندھے اور اس سے کوئی جنایت ہوجائے، تو اگر ایسی جنایت ہے کہ اس کے کفارہ میں روزہ رکھنا کافی ہوجاتا ہے، تو صرف روزہ کے ذریعہ کفارہ دے گا، اور اگر اس میں دم لازم ہوتو اس کے رشید ہونے تک اس کو مؤخر کیا جائے گا، جیسے وہ فقیر جس کے پاس مال نہ ہو، اسی طرح اگر وقوف عرفہ کے بعد جماع کرلے تو اس کے رشید ہونے کے بعد اس پر بدنہ (بڑا جانور) لازم ہوگا[1]۔

حقوق العباد سے متعلق احکام میں سفہ کا اثر:

۱۹- مالکیہ نے کہا ہے: سفیہ، باشعور بچہ کے مثل ہے، البتہ طلاق، نسب کے ثبوت اور اس کی نفی، قصاص اور اس کی معافی اور سزا کو واجب کرنے والے اقرار میں اس کا حکم الگ ہے[2]۔

اول: نکاح میں اس کا اثر:

الف-سفہ کی وجہ سے ولایت نکاح کا ختم ہوجانا:

۲۰-ولی میں رشد کی شرط ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، اس لئے سفیہ کی ولایت کے ختم ہوجانے اور باقی رہنے میں فقہاء کے دو مختلف مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: سفہ کی وجہ سے ولی کی ولایت ختم ہوجاتی ہے، اس لئے کہ جب وہ اپنے معاملہ کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو دوسرے کے معاملہ کی صلاحیت کیسے رکھ سکے گا، اس لئے اس کا ایجاب نہ اصالۃً صحیح

لئے دیکھئے: الخرشی ۲/ ۲۸۱۔

(۱) الہدایہ مع الفتح ۸/ ۱۹۹۔

(۲) بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۹۔

ہے اور نہ وکالۃً، خواہ ولی اجازت دے یا نہ دے، رہا قبول تو اس میں اس کی وکالت صحیح ہے، یہی شافعیہ کا راجح مذہب اور امام مالک کا ایک قول ہے۔

دوسرا مذہب: اس کی ولایت باقی رہتی ہے، کیونکہ مال کا رشد نکاح میں معتبر نہیں ہے، وہ نکاح کے معاملہ میں کامل نظر والا ہے، اس پر حجر صرف اس کے مال کی حفاظت کی غرض سے ہے۔

یہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے اور شافعیہ کی دوسری رائے اور امام مالک کا مشہور مذہب ہے[1]۔

ب-سفیہہ عورت کا خود اپنا نکاح کرنا:

۲۱- جو لوگ رشیدہ عورت کو اپنا نکاح کرنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں، وہ بدرجہ اولی سفیہہ کو اجازت نہیں دیں گے۔

اور جو لوگ رشیدہ کو اپنا نکاح کرنے کی اجازت دیتے ہیں جیسے امام ابوحنیفہ، ایک روایت میں امام محمد اور امام زفر اور ظاہر روایت کے مطابق امام ابو یوسف، ان کے یہاں سفیہہ کا خود اپنا نکاح کرنے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام زفر اور امام حسن اس پر حجر کی اجازت نہیں دیتے ہیں، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ اس کے قائل نہیں ہیں۔

چنانچہ ان کے نزدیک سفیہہ اپنا نکاح کرسکتی ہے۔

لیکن دوسرے لوگ جو ولی کی شرط نہیں لگاتے ہیں، ان میں امام محمد نے کہا: اس کا کیا ہوا نکاح موقوف رہے گا، ولی کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوگا[2]۔

(۱) کشاف القناع ۵/ ۵۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۱، ۳/ ۱۵۴۔

(۲) دیکھئے: نیل الأوطار ۶/ ۲۵۱، الاختیار ۳/ ۹۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۷، المبسوط ۲۴/ ۴۷۸-۴۷۹، المغنی ۶/ ۴۱۹۔

ج-نکاح میں سفہ کا اثر:

۲۲-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سفہ کی وجہ سے حجر کئے ہوئے شخص کا نکاح صحیح ہے، البتہ اس کے صحیح ہونے کے لئے ولی کی اجازت شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ میں القاضی کی رائے ہے کہ اس کا نکاح صحیح ہے، ولی اجازت دے یا نہ دے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ یہ غیر مالی عقد ہے، اس میں مال کا واجب ہونا ضمنا ہوتا ہے، نیز اس لئے کہ وہ مذاق کے ساتھ صحیح ہوجاتا ہے، اور نیز اس لئے کہ وہ انسان کی بنیادی ضروریات میں سے ہے۔

حنابلہ کے ایک قول کے مطابق اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ اس کو نکاح کی ضرورت ہو، انہوں نے کہا: یہ اس لئے کہ یہ محض مصلحت ہے، نکاح مال حاصل کرنے کے لئے مشروع نہیں ہوا ہے، اور ضرورت خواہ استمتاع کی ہو یا خدمت کی ہو۔

شافعیہ اور ابوثور کی رائے ہے کہ ولی کی اجازت کے بغیر صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ ایسا تصرف ہے کہ اس کی وجہ سے مال واجب ہوتا ہے، لہذا خریداری کی طرح اس کے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح بھی صحیح نہ ہوگا، ان حضرات نے ولی کو اختیار دیا ہے کہ اگر چاہے تو خود اس کی شادی کردے یا اگر چاہے تو اس کو اجازت دے دے کہ وہ اپنا نکاح خود کرلے [(۱)]۔

لہذا اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر شادی کرلے تو بیوی کو کچھ نہیں ملے گا، اگر اس سے وطی نہ کرے، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے، لیکن اگر اس سے وطی کرلے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ شبہ ہے، اور اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کچھ خرید لے اور اس کو ضائع کردے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر مہر مثل لازم ہوگا، جیسا کہ اگر کسی کے خلاف کوئی جنایت کردے، تیسرا قول ہے کہ کم از کم ایسی چیز اس پر لازم ہوگی جس کو مال کہا جاسکے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ سفہ کی وجہ سے حجر کئے ہوئے شخص کا نکاح صحیح ہے، اور یہ نکاح ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے گا تو نافذ ہوگا اور اگر اس کو رد کردے گا تو باطل ہوجائے گا اور بیوی کو کچھ نہیں ملے گا، اور کیا ولی کو حق ہے کہ سفیہ کو نکاح پر مجبور کرے؟

حنابلہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اگر سفیہ اس کا محتاج ہو، مثلاً وہ اپاہج یا کمزور ہو، اس کو کسی عورت کی ضرورت ہو جو اس کی خدمت کرسکے، اگر وہ نکاح کا ضرورت مند نہ ہو تو ولی کو اس کا حق نہیں ہے، اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول ہے [(۱)]۔

۲۲م-مہر کے بارے میں امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ سفہ کی وجہ سے حجر کئے ہوئے شخص نے جس عورت سے نکاح کیا ہے اس کو مقرر کردہ مہر ملے گا، اس لئے کہ وہ اس پر حجر کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

ان کے علاوہ دوسرے فقہاء نے اس میں مہر مثل کی قید لگائی ہے، اور کہا ہے کہ اگر ولی اجازت دے بھی دے تب بھی اس میں اضافہ کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تبرع ہے اور وہ تبرع کا اہل نہیں ہے، البتہ حنابلہ نے ایک قول میں اضافہ کو لازم قرار دیا ہے اگر ولی اس اضافہ کی اجازت دے دے [(۲)]۔

---

(۱) الہدایہ علی فتح القدیر ۸/۱۹۸، بدائع الصنائع ۷/۱۷۱، المبدع ۴/۳۴۳، کشاف القناع ۳/۴۴۱، تکملۃ المجموع ۱۳/۳۸۱، المغنی ۴/۵۲۳۔

(۱) روضۃ الطالبین ۷/۹۹، تکملۃ المجموع ۳/۳۸۱، التاج والإکلیل للمواق ۳/۴۵۷، کشاف القناع ۵/۴۵، مغنی المحتاج ۲/۱۷۱۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۸/۱۹۸، المبدع ۴/۳۴۳۔

طلاق، خلع، ظہار اور ایلاء پر سفہ کا اثر:

۲۳- اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ مجور علیہ سفیہ کی طرف سے طلاق واقع ہوجائے گی، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں متہم نہیں ہے، اور حجر کا تعلق صرف اس کے مال سے ہے، اور طلاق مال میں تصرف کرنا نہیں ہے، لہذا اس سے نہیں روکا جائے گا، جیسے حد کا اقرار کرنا، اس کی دلیل یہ ہے کہ غلام کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر طلاق دینا صحیح ہے، حالانکہ اس کو بھی مال میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

ابن ابی لیلیٰ، نخعی اور امام ابو یوسف کہتے ہیں: اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ بضع، مال کے قائم مقام ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مال کے ذریعہ اس میں ملکیت آتی ہے اور مال کے بدلہ میں اس سے ملکیت کو ختم کرنا بھی صحیح ہے، لہذا مال ہی کی طرح اس میں بھی تصرف کا مالک نہ ہوگا[۱]۔

لیکن اس کا خلع کرنا صحیح ہے، البتہ زوجہ بدل خلع اس کو نہیں دے گی، بلکہ اس کے ولی کو سپرد کرے گی، اگر اسی کو حوالہ کردے اور اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے یا وہ اس کو ضائع کردے تو عورت پر ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

اور اگر اس کو اس کے ولی کی اجازت سے سپرد کرے تو اس میں دو اقوال ہیں:

ایک قول: یہ ہے کہ وہ بری ہوجائے گی، جیسا کہ اگر غلام کو اس کے آقا کی اجازت سے سپرد کردے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ وہ بری الذمہ نہ ہوگی، اس لئے کہ سفیہ قبضہ کرنے کا اہل نہیں ہے۔

(۱) المبسوط ۲۴/ ۱۷۱، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، ۲/ ۱۷۲، تکملۃ المجموع ۱۳/ ۳۸۰، کشاف القناع ۳/ ۴۴۲، المغنی ۴/ ۵۲۱، الخرشی ۵/ ۲۶۵، المواق ۵/ ۶۵۔

اس کی طرف سے رجعت کرلینا صحیح ہے، اگرچہ اس کا ولی اس کی اجازت نہ دے[۱]۔

سفیہ کا ظہار اور اس کا ایلاء واقع ہوگا، البتہ وہ صرف روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا، غلام آزاد کرکے یا کھانا کھلا کر کفارہ ادا نہیں کرے گا، جیسا کہ قسم کے کفارہ میں گذرا، اگر غلام آزاد کرکے کفارہ دے گا تو نافذ نہ ہوگا اور کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرے تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ مالی تصرف ہے، اگر روزہ رکھنے سے قبل اس سے حجر دور ہوجائے تو رشید کی طرح کفارہ ادا کرے، اگر روزہ کے بعد حجر دور ہو تو نہیں[۲]۔

اگر سفیہہ خلع طلب کرے تو شافعیہ، حنابلہ اور امام محمد بن الحسن کے نزدیک اگر رشیدہ ہونے کی حالت میں بالغ ہوئی اور اس پر حجر کردیا گیا تو اس کا خلع صحیح نہیں ہوگا، اگر لفظ خلع کے ذریعہ شوہر نے اس سے خلع کیا ہے تو اگر وطی کے بعد ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی، اور اگر وطی سے قبل ہو تو طلاق بائن واقع ہوگی اور شوہر کو مال نہیں ملے گا، مال کا ذکر کرنا لغو ہوگا، اس لئے کہ عورت اپنے اوپر مال لازم کرنے کی اہل نہیں ہے، اگرچہ ولی اس کو اجازت دے دے، اور اگر اس پر حجر نہ کیا گیا ہو تو اس کا خلع کرنا صحیح ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر سفیہہ خلع طلب کرے اور اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے مال خرچ کرے تو خلع صحیح نہ ہوگا، اور اگر کوئی دوسرا مال خرچ کرے یا وہ ولی کی اجازت سے خرچ کرے تو خلع صحیح ہوگا، ورنہ وہ بلا معاوضہ بائنہ ہوجائے گی[۳]۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۴/ ۳۸۰، المبدع ۴/ ۳۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۳۶، بلغۃ السالک ۱/ ۴۳۹۔

(۲) الخرشی ۵/ ۲۹۵، المبدع ۴/ ۳۴۳، المبسوط ۲۴/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۲، السیل الجرار ۲/ ۴۱۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۲۶۴، المبسوط ۲۴/ ۱۷۴، الفروع ۵/ ۳۴۴، بلغۃ السالک ۱/ ۴۱۰۔

حق حضانت کے ساقط کرنے پر سفہ کا اثر:

۲۴- اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ سفہ عورت کے لئے حق حضانت سے مانع یا اس کو ساقط کرنے والا ہے۔

جولوگ حاضنہ میں رشد کی شرط لگاتے ہیں، یعنی مالکیہ اور شافعیہ ان کی رائے ہے کہ سفہ حق حضانت سے مانع اور اس کو ساقط کرنے والا ہے، لہذا سفیہ کو بچہ یا بچی کی پرورش کا حق نہ ہوگا۔

انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ وہ فضول خرچ کرنے والا ہے، ہوسکتا ہے کہ محضون (زیر پرورش بچہ) کا مال ضائع کردے یا اس کے مال سے اس پر ایسا خرچ کرے جو اس کے مناسب حال نہ ہو، لیکن حنفیہ اور حنابلہ نے جہاں حاضنہ کی شرطیں ذکر کی ہیں، وہاں رشد کی شرط نہیں ذکر کی ہے، اس لئے ان کے نزدیک حضانت کو ساقط کرنے میں سفہ غیر مؤثر ہے[۱]۔

سفہ کی وجہ سے حجر کئے گئے شخص کا نفقہ:

۲۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجور علیہ سفیہ پر اس کے مال میں سے خرچ کیا جائے گا، اسی طرح جن لوگوں کا نفقہ اس پر واجب ہے، ان پر بھی خرچ کیا جائے گا، اور اس کا ذمہ دار اس کا ولی ہوگا جو اس پر معروف طریقہ پر خرچ کرے گا، یہ اس لئے کہ نفقہ اس کی ضروریات میں سے ہے، نیز اس لئے کہ یہ اس پر اس کے رشتہ داروں کا حق ہے، اور سفہ کی وجہ سے نہ حق اللہ باطل ہوتا ہے اور نہ حق الناس باطل ہوتا ہے[۲]۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۴۵۶، بلغۃ السالک ۱/ ۴۹۱، فتح القدیر ۴/ ۱۸۴، المبدع ۴/ ۳۳۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، مجمع الأنہر ۲/ ۴۴، کشاف القناع ۳/ ۴۴۱، مغنی المحتاج ۳/ ۴۲۸، ۲/ ۱۷۶، بلغۃ السالک ۱/ ۳۸۱۔

خرید وفروخت پر سفہ کا اثر:

۲۶- اگر سفیہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کوئی چیز فروخت کرے یا خریدے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کی خرید وفروخت منعقد نہ ہوگی، امام مالک، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ولی یا قاضی کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوگی، اگر وہ اس میں کوئی بہتری محسوس کریں گے تو اجازت دیں گے، اور اگر اس میں نقصان سمجھیں گے تو رد کردیں گے۔

یہ اس لئے کہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اس کے تصرف کرنے میں اس کا مال ضائع ہوسکتا ہے اور اس میں اس کا ضرر ہے۔

اور اگر ولی اس کی اجازت دے دے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی خرید وفروخت نافذ ہوگی، شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ عقد صحیح نہ ہوگا، اصح کے بالمقابل شافعیہ کی دوسری رائے اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا عقد صحیح ہوگا، شافعیہ کی یہ دونوں آراء اس وقت ہیں جب ولی ثمن کی مقدار متعین کردے، ورنہ یقینی طور پر صحیح نہ ہوگا، نیز عقد اس وقت صحیح ہوگا جبکہ تصرف بالمعاوضہ ہو، مثلاً بیع ہو، لہذا اگر تصرف عوض سے خالی ہو، مثلاً ہبہ ہو تو یقینی طور پر صحیح نہ ہوگا[۱]۔

ہبہ پر سفہ کا اثر:

اول: سفیہ کا دوسرے کو ہبہ دینا:

۲۷- جولوگ سفیہ پر حجر کرنے کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا ہبہ اگر عوض سے خالی ہو تو صحیح نہیں ہے، اگرچہ ولی اس کی اجازت دے دے۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۳/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۱-۱۷۲، المغنی ۴/ ۵۲۵، المبدع ۴/ ۳۳۰، الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱۔

اس لئے کہ یہ ایک مالی تبرع ہے اور وہ اس کا اہل نہیں ہے، نیز اس لئے کہ یہ ان تصرفات میں سے ہے جو ٹوٹنے اور فسخ ہونے کا احتمال رکھتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ اس میں ایجاب کی ضرورت ہے اور وہ اس کا اہل نہیں ہے۔

البتہ اگر عوض کے ساتھ ہو اور ولی اس کو اس کی اجازت دے دے تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ صحیح ہوگا۔

دوم: اس کو ہبہ دینا:

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک اس کو ہبہ دینا صحیح ہے، اس لئے کہ اس میں مال کو ضائع کرنا نہیں ہے، بلکہ اس کو حاصل کرنا ہے [۱]۔

وقف پر سفہ کا اثر:

۲۸- چونکہ اس کے مال کی حفاظت کی خاطر اس پر حجر کیا گیا ہے، اور وقف ایک قسم کا مالی تبرع ہے، اور وہ تبرع کا اہل نہیں ہے، اس لئے اس کی طرف سے وقف کرنا صحیح نہ ہوگا [۲]۔

وکالت پر سفہ کا اثر:

اول: سفیہ کا وکیل ہونا:

۲۹- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو عقد سفیہ خود کر سکتا ہے اس میں اس کا وکیل بننا بھی جائز ہوگا اور جو عقد وہ خود نہیں کر سکتا ہے، اس میں اس کا وکیل بننا بھی جائز نہ ہوگا، البتہ شافعیہ کے نزدیک نکاح میں قبول کرنا مستثنیٰ ہے، اس میں ایجاب کے بجائے قبول کرنے میں اس کا وکیل بننا صحیح ہے، اس لئے کہ ایجاب ولایت ہے اور وہ ولی کی اجازت کے بغیر اس کا اہل نہیں ہے، حنفیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ولی کی اجازت سے سفیہ کی وکالت صحیح ہے [۱]۔

دوم: اس کا دوسرے کو وکیل بنانا:

۳۰- جس عقد میں خود اس کے لئے تصرف کرنا صحیح نہیں ہے، اس میں کسی دوسرے کو اس کا وکیل بنانا بھی صحیح نہیں ہوگا، اور جس میں وہ خود تصرف کر سکتا ہے جیسے طلاق، خلع، قصاص کا مطالبہ وغیرہ اس میں اس کے لئے جائز ہے کہ اپنی طرف سے دوسرے کو وکیل بنا دے، اس لئے کہ ایجاب وقبول میں وکیل اصیل کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ وہ ان دونوں کا اہل ہو۔

شافعیہ نے اس سے نکاح کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ اگرچہ ولی کی اجازت سے اپنے لئے اس کا عقد نکاح کرنا صحیح ہے، لیکن اس میں دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا ہے [۲]۔

شہادت پر سفہ کا اثر:

۳۱- سفیہ کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کی دو مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: اگر عادل ہو تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی، یہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، الاختیار ۳/ ۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۱-۳۹۷، المبدع ۵/ ۳۶۵، کشاف القناع ۳/ ۴۴۱، بلغۃ السالک ۳/ ۲۸۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۳، السیل الجرار ۱/ ۲۹۳-۲۹۴۔

(۲) المبدع ۴/ ۳۴۴، کشاف القناع ۳/ ۴۴۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۳، بلغۃ السالک ۲/ ۲۷۶، الاختیار ۳/ ۴۵، مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۷، الاختیار ۲/ ۱۵۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۷-۸۸، المبدع ۴/ ۳۵۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

حنفیہ کا قول اور امام مالک سے اشہب کی روایت ہے، یہی بظاہر حنابلہ کی رائے بھی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ انہوں نے گواہ میں رشد کی شرط نہیں لگائی ہے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، یہ امام مالک سے دوسری روایت ہے اور شافعیہ کی رائے ہے جس کو نووی نے ''الصیمری'' سے اصل الروضہ میں نقل کیا ہے [1]۔

وصیت پر سفہ کا اثر:

۳۲- اگر سفیہ وصیت کرے تو کیا اس کی وصیت صحیح ہوگی؟ یا صحیح نہیں ہوگی؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی تین مختلف آراء ہیں:

پہلی رائے: جن امور کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، ان میں ایک تہائی مال سے وصیت کرنا اس کے لئے صحیح ہے، یہ استحساناً حنفیہ کی رائے اور حنابلہ کا راجح مذہب ہے، یہی مالکیہ کا قول ہے، اگر اس میں اختلاط کلام نہ ہو اور شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب ہے، یہ اس لئے کہ اس کا کلام صحیح ہے، کیونکہ وہ عاقل اور مکلّف ہے، نیز اس لئے کہ اس کے مال کی حفاظت کی غرض سے اس پر حجر کیا گیا ہے، اور وصیت میں اس کے مال کا ضائع کرنا نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ زندہ رہے گا تو اس کا مال ہوگا، اور اگر مر جائے گا تو اس کو اس کا ثواب ملے گا اور وہ دوسرے کے مقابلہ میں ثواب کا زیادہ محتاج ہے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق اس کے نافذ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوسری رائے: اس کی طرف سے وصیت کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اپنے تصرفات کے سلسلہ میں اس پر حجر کیا جاچکا ہے، یہ حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب کے خلاف ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے: جب اس پر حجر کردیا گیا ہو اور حجر کرنے سے قبل صحیح ہے۔

تیسری رائے: اگر اختلاط کلام ہو تو وصیت صحیح نہ ہوگی، یعنی ایسی چیز میں وصیت کرے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہو، یا اس کے فساد عقل کی وجہ سے اس کے ابتدائی اور انتہائی کلام میں کوئی جوڑ نہ معلوم ہو، خواہ اس پر کسی کو ولی مقرر کیا گیا ہو یا نہیں، یہ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ہے [1]۔

سفیہ کے لئے وصیت کرنا اور اس کا وصیت کو قبول کرنا:

۳۳- سفیہ کے لئے وصیت کرنا جائز ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ اگر وہ وصیت قبول کرے تو اس کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے، اصح قول میں شافعیہ کا مذہب ہے کہ اس کا وصیت کو قبول کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ مالک بننا ہے، نیز اس لئے کہ یہ مالی تصرف ہے، اصل الروضہ کے کلام کا تقاضا یہی ہے [2]۔

الماوردی، الرویانی اور الجرجانی نے ہبہ کی طرح اس کے قبول کرنے کو صحیح قرار دیا ہے۔

رہا اس کو وصی مقرر کرنا، تو جو لوگ سفیہ پر حجر کے قائل ہیں، ان کی رائے ہے کہ اس کو وصی بنانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وصیت کردہ شی میں میں تصرف کرنے پر قادر نہیں ہوسکے گا، اس لئے جس شخص کا یہ حال ہو اس کو ذمہ دار بنانے میں کوئی مصلحت نہیں ہے، اسی طرح مالکیہ نے وصی میں رشید ہونے کی شرط لگائی ہے [3]۔

---

(۱) المواق ۵/۶۶، المبسوط ۸/۱۴۵، بلغۃ السالک ۲/ ۳۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲۷۔

(۱) شرح العنایہ ۸/ ۲۰۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۹، بلغۃ السالک ۲/ ۴۱۲-۴۳۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۱۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۱۔

(۳) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۱، المغنی ۶/ ۱۴۱-۱۴۵، بلغۃ السالک ۲/ ۴۳۲-۴۷۴۔

قرض پر سفہ کا اثر:

۳۴- جو لوگ سفیہ پر حجر کے قائل ہیں، ان کا اس پر اتفاق ہے کہ دوسرے کو اس کا قرض دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ قرض میں ایک قسم کا تبرع ہے، لہذا اس کی طرف سے صحیح نہ ہوگا، نیز اس لئے کہ اس کے مال سے قرض دینا اس پر حجر کے منافی ہے، رہا دوسرے سے اس کا قرض لینا تو سفیہ کو قرض لینے کا حق بھی نہیں ہے، اور جو مال وہ قرض میں لے گا اس کا مالک وہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ رشد کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ مجور علیہ ہے، لہذا اگر قرض میں لیا ہوا مال باقی ہوگا تو اس کا ولی قرض دینے والے کو واپس کردے گا۔

اور اگر تلف ہوجائے تو سفیہ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ مالک کوتاہی کرنے والا ہے، کیونکہ اس نے اس کو اپنی رضامندی سے مال پر قبضہ دیا ہے، خواہ اس پر حجر ہونے کا علم اس کو ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ اپنے مال میں تعدی کرنے والا ہے۔

البتہ حنفیہ نے اس کے قرض لینے کے لئے ممنوع ہونے سے درج ذیل صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے:

الف- اگر مہر مثل ادا کر لینے کے لئے قرض لے، اس لئے کہ یہ اپنے ذمہ سے اس کو ساقط کرنا ہے، اگر مہر ادا کرنے کے لئے قرض لیا، اور اس کو اپنی دیگر ضروریات میں خرچ کردیا تو قرض دینے والے کے لئے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

ب- اگر اپنی ذات پر مناسب نفقہ کے لئے قرض لے، اگر قاضی نے اس مدت کے لئے اس کو نفقہ نہ دیا ہو تو اس حالت میں قاضی پر قرض کو ادا کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کے اس عمل میں کوئی خامی نہیں ہے۔

لیکن اگر قاضی نے اس کو نفقہ دیا ہو تو اس کا قرض لینا صحیح نہ ہوگا۔

اگر اس نے مناسب نفقہ سے زیادہ قرض لیا تو اس مدت کے لئے جو اس کے لئے مناسب نفقہ ہوگا قاضی اس کی طرف سے ادا کرے گا اور اضافہ کو باطل قرار دے گا، اس لئے کہ زائد میں فساد اور اسراف کا معنی پایا جاتا ہے[1]۔

ودیعت رکھنے پر سفہ کا اثر:

۳۵- سفیہ کا اپنے مال کو ودیعت رکھنا، اس کی طرف سے مال میں ایک قسم کا تصرف ہے، اور اس کو اس سے روک دیا گیا ہے، رہا اس کے پاس ودیعت رکھنا تو یہ وکیل کے مشابہ ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کے لئے تصرف کرنا جائز ہو، اور سفیہ کو تصرف سے روک دیا گیا ہے، اگر کوئی شخص اس کے پاس مال ودیعت رکھ دے اور وہ اس کو ضائع کردے تو کیا اس کا ضامن ہوگا؟ اس مسئلہ میں دو اقوال ہیں، ایک قول: یہ ہے کہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ودیعت رکھنے والے نے اس کو سپرد کرنے میں کوتاہی سے کام لیا ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، اور مالکیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا، اگرچہ اس کا ولی اس کو اس کی اجازت دے دے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اس کا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ وہ مال کو ضائع کرنے پر راضی نہیں ہے[2]۔

دوسرے کا مال غصب کرنے اور اس کو ضائع کرنے پر سفہ کا اثر:

۳۶- اگر سفیہ دوسرے کا مال غصب کرے تو اس کو واپس کرے گا اگر موجود ہو، اگر غصب کردہ مال ضائع ہوجائے یا وہ کسی آدمی کا مال ضائع کردے تو ضامن ہوگا، غلام اور بچہ تلف کردہ مال کے ضامن

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۱۸، المبدع ۴/ ۲۰۵، کشاف القناع ۳/ ۳۰۰، المبسوط ۲۴/ ۱۷۶، المجموع ۱۳/ ۳۷۴، المغنی ۴/ ۵۲۰۔

(۲) دیکھئے: بلغۃ السالک ۲/ ۱۸۴، المجموع ۱/ ۳۷۵، المبدع ۵/ ۲۳۳، مغنی المحتاج ۳/ ۸۰، المبسوط ۲۴/ ۱۷۷۔

ہوتے ہیں، حالانکہ ان دونوں کا حجر سفیہ کے حجر سے بڑھا ہوا ہے، توسفیہ بدرجہ اولی ضامن ہوگا، نیز اس لئے کہ مالک کی طرف سے ودیعت کی طرح اس کو قبضہ نہیں دیا گیا ہے، لہذا اگر اس کے پاس مال موجود ہو تو اس کے مال سے غصب شدہ مال کی قیمت وصول کی جائے گی، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو مال کے موجود ہونے تک اس کے ذمہ میں ثابت رہے گا۔

مالکیہ نے اس صورت کا استثناء کیا ہے کہ اگر وہ مال اس سے اس کا ولی لے لے، تاکہ مالک کے لئے اس کو محفوظ رکھے تو اصح قول کے مطابق سفیہ ضامن نہ ہوگا[1]۔

شرکت پر سفہ کا اثر:

شریک کے بارے میں فقہاء نے بیع کی طرح تصرف کا اہل ہونے کی شرط لگائی ہے، یعنی وہ آزاد، بالغ اور رشید ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک وکیل بننے اور وکیل بنانے کا اہل ہو، اسی لئے جن لوگوں کے نزدیک ولی کی اجازت سے اس کے تصرفات جائز ہیں، ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر، سفیہ کی طرف سے شرکت کا معاملہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مال میں تصرف کرنا ہے، اور اس کو تصرف سے روک دیا گیا ہے[2]۔

کفالہ اور ضمان پر سفہ کا اثر:

۳۷- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سفیہ کا کفالہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ کفالہ کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ کفیل تبرع اور تصرف کا اہل ہو، کیونکہ اس میں اپنے اوپر حق کو لازم کرنا ہے۔

حنابلہ میں سے القاضی کی رائے ہے کہ سفیہ کا ضمان جائز ہے، کیونکہ اس کا اقرار صحیح ہے اور اس کا حجر ختم ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے، اسی طرح اس کا ضمان بھی صحیح ہوگا، اور حجر ختم ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔

رہا کفالہ تو اس کو انہوں نے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے۔

شافعیہ میں سے الاذرعی نے کہا ہے کہ ولی کی اجازت سے اس کا کفالہ صحیح ہے، اظہر رائے یہی ہے۔

مالکیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اگر ولی کی اجازت سے ہو۔

رہا اس کا مکفول عنہ ہونا، یعنی اس کی طرف سے کسی کا کفیل ہونا، تو حنفیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص سفیہ کا کفیل ہو جائے تو جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک مکفول عنہ کا راضی ہونا شرط نہیں ہے، اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کا ضمان صحیح ہے، اس لئے کہ جب دوسرے کے دین کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کرنا جائز ہے تو اس کے ادا کرنے کی ذمہ داری لینا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا اور اس کا کفارہ بھی صحیح ہے، پھر اگر مال کے خرچ سے خالی ہو تو اس کی اجازت معتبر ہوگی، اور اگر اس میں مال خرچ کرنا ہو، مثلاً اس کو حاضر کرنے کے لئے سفر کے اخراجات کی ضرورت ہو تو ولی کی اجازت معتبر ہوگی۔

مالکیہ نے راجح قول میں اس کی کفالت کو جائز قرار دیا ہے، یعنی سفیہ نے جو لیا ہے یا قرض لیا ہے یا اپنے سامان میں سے کچھ فروخت کیا تو اگر ضامن اس کی طرف سے ادا کرے گا تو سفیہ کے مال سے وصول کر لے گا[1]۔

---

(۱) بلغۃ السالک ۲/ ۱۲۹، ۱۸۴، المجموع ۳/ ۳۷۵، المبدع ۴/ ۳۳۰۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۶، ۱۸، المبدع ۵/ ۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۵۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۱۳، کشاف القناع ۳/ ۵۴۲، المغنی ۴/ ۵۹۸۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۴۲-۴۵۰-۳۶۲، مواہب الجلیل والمواق ۵/ ۹۶، بلغۃ السالک ۲/ ۱۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۸، ۲۰۰، الاختیار ۲/ ۱۵۶، المغنی ۴/ ۵۹۸، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۱۰۲۔

حوالہ پر سفیہ کا اثر:

۳۸-سفیہ، محیل ہوگا، یا محتال، یا محال الیہ۔

اگر سفیہ محیل ہو (اصل مقروض جس نے اپنے اوپر واجب الاداء دین کو دوسرے کے حوالہ کیا) تو اس کا احالہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ خرید وفروخت کی طرح مالی تصرف ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی رضامندی ضروری ہے، اور اس کی رضامندی قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ وہ قول کے اعتبار سے مجور ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر محال ہو (یعنی قرض دینے والا جس کے دین کو دوسرے کے حوالہ کیا جائے) تو جو لوگ اس کی رضامندی کی شرط لگاتے ہیں، یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ ان کے نزدیک اس کا حوالہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کی رضامندی معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مقروض کے علاوہ دوسرے سے اپنے مال پر قبضہ کرنے والا تصرف ہے، لہذا اس کا حوالہ کرنا، اس کے ولی کی اجازت کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر خوش حال پر حوالہ کیا گیا ہو تو اس کی رضامندی شرط نہ ہوگی [۱]۔

اور اگر محال الیہ ہو (جس کے ذمہ دین حوالہ کیا جائے) تو سفیہ پر حوالہ کے صحیح ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

(۱) جمہور فقہاء مالکیہ، اصح قول میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس پر حوالہ کرنا صحیح ہے، یہ اس بنیاد پر ہے کہ حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے محال علیہ کی رضامندی ان حضرات کے نزدیک شرط نہیں ہے، اور اس صورت میں اس کی طرف سے اس کا ولی یا وصی ادا کرے گا۔

(۲) امام ابو یوسف، امام محمد اور اصح قول کے بالمقابل شافعیہ کی رائے ہے کہ سفیہ پر حوالہ صحیح نہیں ہے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ حوالہ کے صحیح ہونے کے لئے ان حضرات کے نزدیک محال علیہ کی رضامندی شرط ہے اور سفیہ رضا اور تصرف کا اہل نہیں ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک چونکہ سفیہ پر حجر کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے اس کی رضامندی کا اعتبار ہوگا اور اس پر حوالہ کرنا صحیح ہوگا [۱]۔

اعارہ پر سفہ کا اثر:

۳۹- اگر سفیہ کوئی چیز عاریت پر دے یا عاریت پر لے تو صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ عاریت پر دینے اور عاریت پر لینے والے کے لئے شرط ہے کہ وہ تبرع کا اہل اور تصرف کا مالک ہو، اور سفیہ ایسا نہیں ہے۔

اگر کوئی چیز عاریت پر لے اور وہ ضائع ہو جائے تو کیا اس پر ضمان واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حنابلہ کے یہاں دو اقوال ہیں:

اول: یہ ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے مالک کی اجازت سے اس کو لیا ہے۔

دوم: یہ ہے کہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کے لئے عاریت پر لینا جائز نہیں ہے [۲]۔

رہن رکھنے اور رہن لینے پر سفہ کا اثر:

۴۰-سفیہ کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ کوئی چیز دوسرے کے پاس رہن رکھے، یا اپنے پاس کوئی چیز بطور رہن رکھے، اس لئے کہ بعض فقہاء یعنی مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ راہن اور مرتہن دونوں

---

(۱) الاختیار ۳/۴، بلغۃ السالک ۲/۱۴۲، مغنی المحتاج ۲/۱۹۳، الإنصاف ۵/۲۲۷-۲۲۸۔

(۱) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۴۴۴، الإنصاف ۵/۲۲۷-۲۲۸، المغنی ۴/۵۰۵، بلغۃ السالک ۲/۱۵۳، بدایۃ المجتہد ۲/۲۹۹، مغنی المحتاج ۲/۱۴۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۶۴، المبدع ۴/۳۳۰، بلغۃ السالک ۲/۱۹۔

میں تصرف کا مالک ہونا اور تبرع کا اہل ہونا شرط ہے، اور سفیہ اس کا اہل نہیں ہے، اسی طرح اس کے ولی کے لئے بھی ضرورت اور غبطہ کے بغیر رہن رکھنا صحیح نہیں ہے، اور بعض فقہاء یعنی حنفیہ کے نزدیک ایجاب وقبول شرط ہے، کیونکہ وہ عقد تبرع ہے، اس لئے اس کی طرف سے صحیح نہیں ہے [1]۔

صلح پر سفہ کا اثر:

۴۱- سفیہ کی طرف سے صلح کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ صلح ایسا عقد ہے جس میں معاوضہ اور تبرع کا معنی پایا جاتا ہے، جبکہ سفیہ اس کا اہل نہیں ہے، دیکھئے: اصطلاح "صلح" [2]۔

اجارہ اور مساقات پر سفہ کا اثر:

۴۲-سفیہ کے لئے صحیح نہیں ہے کہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر خود اجرت پر کام کرے یا کسی سے اجرت پر کام لے، اس لئے کہ یہ ایسا معاملہ ہے جس کے ٹوٹنے اور فسخ ہونے کا احتمال ہے، لہذا اسی شخص کے لئے یہ معاملہ کرنا درست ہوگا جس کو تصرف کا حق ہو، جیسے خرید وفروخت ہے، لیکن مالکیہ نے کہا ہے کہ خود اس کے لئے اجرت پر کام کرنا صحیح ہے، الا یہ کہ اجرت میں غیر معمولی کمی ہو [3]۔

لقطہ اور لقیط پر سفہ کا اثر:

۴۳-اگر سفیہ کوئی گری پڑی چیز اٹھائے یا کوئی پھینکا ہوا بچہ پائے تو

(۱) الاختیار ۲/ ۶۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۲، المبدع ۴/ ۲۱۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۰۸۔

(۲) الاختیار ۳/ ۵، المبدع ۴/ ۲۷۹، مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۷، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۶۔

(۳) المبدع ۵/ ۶۳، بلغۃ السالک ۲/ ۲۴۴، بدائع الصنائع ۷/ ۱۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۲۔

اس کا اٹھالینا صحیح ہے، لیکن لقیط (پھینکا ہوا بچہ) کے حق اور لقطہ (گری پڑی چیز) کے حق کی وجہ سے اس کا ولی اس سے لے لے گا اور لقطہ کے اعلان کی ذمہ داری نبھائے گا، اس لئے کہ خود اٹھانے والا اس کے اعلان کا اہل نہیں ہے، اور ولی اس کے مال میں اس کا قائم مقام ہے، تو اسی طرح اس کے لقطہ میں بھی ہوگا [1]۔

مضاربت پر اس کا اثر:

۴۴-سفیہ کے لئے صحیح نہیں ہے کہ وہ دوسرے کو مال مضاربت پر دے یا خود دوسرے سے مال مضاربت پر لے، اس لئے کہ یہ ایک قسم کی شرکت ہے، اور عامل، رب المال کا وکیل ہوتا ہے، اور شریک کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس کا تصرف کرنا جائز ہو، اس لئے کہ یہ مال میں تصرف کرنے کا عقد ہے، لہذا ایسے شخص کی طرف سے جائز نہ ہوگا جو تصرف کا مالک نہ ہو، اسی طرح وکیل میں بھی شرط ہے [2]۔

اقرار پر سفہ کا اثر:

اول: مال، دین یا کسی دوسری چیز کا اقرار کرنا:

۴۵-اگر سفیہ دین کا یا کسی مال کے ضائع کرنے کا اقرار کرے یا اس کے قبضہ میں کوئی چیز ہو، اس کا دوسرے کے لئے اقرار کرے تو کیا مجلس قضاء میں اس کا اقرار درست ہوگا؟ اس مسئلہ میں چند آراء ہیں:

پہلی رائے: اس کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ مال کے واجب ہونے کی نسبت حجر کے ماقبل زمانہ کی طرف کرے یا اس کے بعد کے زمانہ کی طرف کرے، جیسا کہ بچہ کا اقرار صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۱۸، المبدع ۵/ ۲۹۰-۲۹۶۔

(۲) الاختیار ۳/ ۱۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۳-۳۱۴، المبدع ۵/ ۲، بلغۃ السالک ۲/ ۱۲۴-۲۲۶۔

کے مال کی حفاظت کی خاطر ہی اس پر حجر کیا گیا ہے۔

اگر ہم اس کے اقرار کو صحیح قرار دیں تو اقرار کی وجہ سے حجر کے معنی کو ختم کرنا لازم آئے گا اور جو چیز اقرار اور خریداری کی وجہ سے اس پر لازم نہ ہوگی وہ اس پر حجر کے ختم ہونے کے بعد بھی لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ جب ہم نے مال کی حفاظت کی خاطر اس کی خریداری اور اقرار کے حکم کو ساقط کر دیا ہے، پھر اگر ہم یہ کہیں کہ اس سے حجر کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم اس پر لازم آئے گا تو مال کی حفاظت کے سلسلہ میں حجر مؤثر نہیں رہ جائے گا۔

یہی حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی رائے اور مالکیہ کا اصح قول ہے، البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کے ٹھیک ہوجانے کے بعد اگر اس سے اقرار کے بارے میں پوچھا جائے اور وہ کہے کہ وہ حق تھا تو اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد وصول کیا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد کے بارے میں دو اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر حجر کی حالت میں اس کے اقرار کے نافذ ہونے کو، اس کے مال کی حفاظت اور اس سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ممنوع قرار دیا گیا ہے، تو اگر اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد اس کو نافذ قرار دیا جائے گا تو حجر کا فائدہ صرف یہ رہ جائے گا کہ اس کی حالت اچھی ہونے تک ضرر مؤخر ہوجائے گا۔

دوسری رائے: اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد اس پر اقرار لازم ہوگا، اس لئے کہ وہ مکلّف ہے، لہذا جس چیز کا اقرار کیا ہے، وہ اس پر حجر کے دور ہونے کے بعد لازم ہوگی، جیسے کہ راہن اور مفلس کا حال ہے۔

تیسری رائے: اس کا قول قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ بذات خود ضائع کرے تو ضامن ہوتا ہے، لہذا اگر اقرار کرے تو قضاء قبول کیا جائے گا، یہ شافعیہ کے یہاں مرجوح قول ہے۔ رہا دیانۃً تو اگر وہ اپنے اقرار میں سچا ہوگا تو اس سے حجر کے دور ہونے کے بعد اس کا واپس کرنا اس پر لازم ہوگا[1]۔

دوم: ودیعت کے ہلاک ہوجانے کا اقرار کرنا:

۴۶ - سفیہ اگر اقرار کرے کہ وہ ودیعت جس کو فلاں شخص نے اس کے پاس رکھا تھا، ہلاک ہوگئی ہے، تو اس کے اس اقرار میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور نہ اس پر کچھ لازم ہوگا، اس لئے کہ جب تک وہ مجور ہے، بچہ کی طرح اس پر اس کے اقرار کی وجہ سے مال لازم نہ ہوگا[2]۔

سوم: نکاح کا اقرار کرنا:

۴۷ - اگر سفیہ نکاح کا اقرار کرے، تو یہ اس کی طرف سے نکاح کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے تابع ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ اس کی طرف سے انشاء نکاح جائز ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس کا نکاح کا اقرار کرنا بھی صحیح ہوگا، یہ حنفیہ کے یہاں ہے، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اس کے ولی کی اجازت ضروری ہے، وہ لوگ اس کے اقرار کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، البتہ سفیہہ عورت کا اقرار رشیدہ کی طرح اس شخص کے حق میں قبول کیا جائے گا جو اس کی تصدیق کرے۔

اس لئے کہ اس کی جانب سے سفہ کا کوئی اثر نہیں ہوگا، کیونکہ عورت کے اقرار سے مال یعنی مہر ملے گا، اور مرد کے اقرار سے مال

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۲، المبسوط ۲۴/ ۱۷۷، المبدع ۴/ ۳۴۴-۳۴۵، کشاف القناع ۳/ ۴۴۳، بلغۃ السالک ۲/ ۱۹۰۔

(۲) المبسوط ۲۴/ ۱۷۷۔

ضائع ہوگا[۱]۔

چہارم: نسب کا اقرار اور اس کی نفی کرنا:

۴۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سفیہ نسب کا اقرار کرے تو صحیح ہوگا، اور جس بچہ کے نسب کا اقرار کرے وہ اس کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا، اس لئے کہ اس پر سفہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ مال نہیں ہے، لہذا حد کی طرح اس کا اقرار قبول کیا جائے گا۔

اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو بچہ پر بیت المال سے خرچ کیا جائے گا۔

ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے[۲]۔

پنجم: قصاص یا کسی حد کا اقرار کرنا:

۴۹- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ کسی ایسے جرم کا اقرار کرنا جس سے حد واجب ہو یا قصاص واجب ہو، صحیح ہے۔

ابن المنذر نے کہا ہے: ہمارے علم کے مطابق اس مسئلہ پر تمام اہل علم کا اجماع ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں متہم نہیں ہے، نیز اس کا تعلق مال سے نہیں ہے، اور اس پر اس کی جنایت کا تاوان ہوگا، اس لئے کہ یہ مالک کی طرف سے کوتاہی ہے، اور اتلاف میں جس کو تصرف کا اختیار ہو اور جس کو تصرف کا اختیار نہ ہو دونوں برابر ہیں۔

جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے وہ معاف کردے تو کیا ساقط ہوجائے گا یا نہیں؟ حنابلہ نے دو اقوال ذکر کئے ہیں: اصح قول یہ ہے

(۱) مغنی المحتاج ۲/۱۷۲-۹، ۲۳۹، المبسوط ۲۴/۱۷۱۔

(۲) المبدع ۴/۳۴۴، ۴/۳۴۳، ۱۷۳، المبسوط ۲۴/۱۶۹، بلغۃ السالک ۲/۱۷۶، ۱۸۰، تکملۃ المجموع ۱۳/۳۸۱۔

کہ قصاص تو ساقط ہوجائے گا، مگر فی الحال مال واجب نہ ہوگا، کیونکہ سفیہ اور وہ شخص جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے دونوں اس پر ساز باز کرسکتے ہیں، ان کے نزدیک جب حجر ختم ہوگا تب مال واجب ہوگا، شافعیہ کے نزدیک مال واجب ہوگا، کیونکہ اس کا تعلق اس کے اقرار سے نہیں ہے، بلکہ دوسرے کے اختیار سے ہے اگر اس نے ایسا اقرار کیا جس سے مال واجب ہو تو وہ اس پر لازم ہوگا جیسے قتل خطا اور شبہ عمد کی جنایت[۱]۔

جنایت یا اس کے لئے ثابت شدہ قصاص کے معاف کرنے پر سفہ کا اثر:

۵۰- اگر کوئی شخص اس پر اس کے بدن میں عمداً کوئی جنایت کرے یا اس کے مورث کے قتل کی وجہ سے اس کے لئے حق قصاص ثابت ہو، اور وہ مجرم کو معاف کرنا چاہے تو کیا یہ صحیح ہوگا یا نہیں؟

اگر اس کے لئے قصاص ثابت ہو تو وہ قصاص لے سکتا ہے، اس لئے کہ قصاص کا مقصد دل کے غصہ کو ٹھنڈا کرنا ہے، اور اگر مال کے عوض معاف کردے تو اس کو اس کا بھی حق ہے۔

اور اگر مطلقا معاف کردے یا بغیر مال کے معاف کردے تو اس قول کے مطابق جس میں کہا گیا ہے کہ صرف قصاص واجب ہوگا، دوسری کوئی چیز واجب نہ ہوگی، اس کا معاف کرنا صحیح ہے، اور اس قول کے مطابق جس میں کہا گیا ہے کہ قصاص یا دیت میں سے کوئی ایک واجب ہوگا، مال کے عوض اس کا معاف کرنا صحیح ہوگا۔

کیا اس کا دیت کو معاف کرنا صحیح ہوگا؟ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا دیت کو معاف کرنا صحیح نہ ہوگا، مالکیہ کا مشہور مذہب اور

(۱) مغنی المحتاج ۲/۱۷۲، بدائع الصنائع ۷/۱۷۱، الخرشی ۵/۲۹۵، کشاف القناع ۳/۴۴۱-۴۴۲، المبدع ۴/۳۴۴۔

ابن القاسم کا قول یہ ہے کہ بغیر مال کے معاف کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس میں معاوضہ معاف کرنا یا قصاص لینا ہے۔

تمام فقہاء کے نزدیک اس کا خطاءً ہونے والے زخم کو معاف کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مال ہے، اگر اس کے زخم کے اثر سے اس کی جان چلی جائے، اور وہ موت کے وقت اس کو معاف کردے، تو یہ معافی وصایا کی طرح اس کے تہائی مال سے ہوگی۔

خطا کے حکم میں وہ عمد بھی ہے جس میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، مثلاً جائفہ (پیٹ کا گہرا زخم)[۱]۔

سفور

دیکھئے: "تبرج"۔

سفیر

دیکھئے: "إرسال"۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/۷۲، المبدع ۸/۳۰۰، تکملۃ المجموع ۱۳/۳۸۱، الخرشی ۵/۲۹۵۔

سفینہ

تعریف:

۱- سفینہ (کشتی) معروف چیز ہے، اس کو فلک بھی کہتے ہیں، کشتی کو سفینہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ پانی کے اوپر کی سطح کو پھاڑ دیتی ہے، وہ "فعیلۃ" کے وزن پر "فاعلۃ" کے معنی میں ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس کا نام سفینہ اس لئے ہے کہ اگر پانی کم ہو تو ریت کو پھاڑتی ہے، ایک قول یہ ہے کہ وہ زمین کے اوپر یعنی اس سے متصل رہتی ہے، اس کی جمع سفائن، سفن اور سفین ہے[۱]۔

فقہاء اس لفظ کو لغوی معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک سفینہ ہر اس سواری کو کہتے ہیں جو دریا میں چلتی ہے، جیسے زورق (چھوٹی کشتی)، قارب (ڈونگی)، باخرہ (اسٹیمر)، بارجہ (بڑی جنگی کشتی) اور غواصہ (آب دوز کشتی)[۲]۔

سفینہ سے متعلق احکام:

کشتی میں قبلہ رخ ہونا:

۲- جو شخص کشتی میں فرض نماز پڑھ رہا ہو، اس پر قبلہ رخ ہونا واجب ہے، اگر ہوا چلے اور کشتی کا رخ پھر جائے اور اس کا چہرہ قبلہ سے ہٹ جائے، تو قبلہ کی طرف گھوم جانا اس پر واجب ہوگا، اور اپنی نماز جاری

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، متن اللغہ مادہ: "سفن"۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/۱۴۴۔

رکھے گا، اس لئے کہ قدرت پائے جانے پر قبلہ کی طرف رخ کرنا واجب ہے، اور اس شخص کو قدرت حاصل ہے، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے[1]۔

ایک قول کے مطابق حنابلہ کی رائے ہے کہ جب جب کشتی گھومے ہر بار قبلہ کی طرف رخ کرنا فرض پڑھنے والے پر واجب نہ ہوگا جیسا کہ نفل پڑھنے والے کا حکم ہے[2]۔

اس کے علاوہ حنابلہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ جب جب کشتی قبلہ سے پھر جائے ملاح پر واجب نہیں ہوگا کہ وہ قبلہ کی طرف گھوم جائے، اس لئے کہ اس کو کشتی کے چلانے کی ضرورت ہے[3]۔

اس مسئلہ کے متعلق اور کشتی پر نفل پڑھنے والے کے قبلہ رو ہونے کے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صلاۃ''، ''نفل''۔

کشتی میں نماز میں کھڑا ہونا:

۳- جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ جو شخص کشتی میں فرض نماز ادا کرے، اس کے لئے خشکی کی طرح قیام پر قدرت کے باوجود اس کو ترک کر دینا جائز نہیں ہے، ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"فإن لم يستطع فقاعداً"**[4] (جو کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو، وہ بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے) اور یہ شخص کھڑا ہونے پر قادر ہے، نیز حدیث میں ہے: **"أن النبي ﷺ لما بعث جعفر بن أبي طالبؓ إلى الحبشة أمره أن يصلي في السفينة قائماً إلا أن يخاف الغرق"**[1] (نبی کریم ﷺ نے جب حضرت جعفر بن ابی طالب کو حبشہ بھیجا تو ان کو حکم دیا کہ کشتی میں کھڑے ہو کر نماز پڑھیں، الا یہ کہ ڈوبنے کا اندیشہ ہو)۔ نیز اس لئے کہ نماز میں قیام ایک رکن ہے، لہذا وہ بلا عذر ساقط نہ ہوگا اور یہاں کوئی عذر موجود نہیں ہے[2]۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جو شخص چلتی ہوئی کشتی میں رکوع اور سجدہ کے ساتھ بیٹھ کر نماز پڑھے اس کی نماز صحیح ہے، اگرچہ کھڑے ہو کر یا ساحل پر آ کر نماز پڑھنے پر قادر ہو، ''المضمرات'' میں اور ''البحر'' میں ''البدائع'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس میں بے ادبی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی اس رائے کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) ابن سیرین سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ ہم لوگوں نے حضرت انسؓ کے ساتھ کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھی، اگر ہم چاہتے تو جدد (ساحل) پر آ سکتے تھے[3]۔

(۲) مجاہد نے کہا ہے: ہم لوگوں نے حضرت جنادہؓ کے ساتھ کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھی، اگر ہم چاہتے تو کھڑے ہو کر پڑھ سکتے تھے۔

(۳) حسن بن زیاد نے اپنی کتاب میں اپنی سند سے حضرت سوید بن عقلہ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے کشتی میں نماز پڑھنے کے بارے میں دریافت کیا تو ان

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/۱۴۴، المجموع ۳/۲۴۲، القوانین الفقہیہ/۶۰، الدسوقی ۱/۲۲۶، مراقی الفلاح/۲۲۳، کشاف القناع ۱/۳۰۴۔

(۲) تصحیح الفروع ۱/۳۸۰۔

(۳) کشاف القناع ۱/۳۰۴۔

(۴) حدیث: "فإن لم تستطع فقاعدا" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۵۸۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لما بعث جعفر بن أبي طالب إلى الحبشة أمره أن يصلي في السفينة" کا ذکر ہیثمی نے مجمع الزوائد (۱/۱۶۳ طبع القدسی) میں کیا ہے، اور کہا ہے: اس کی روایت بزار نے کی ہے، اور اس میں ایک راوی ہیں جن کا نام نہیں لیا گیا ہے، سند کے بقیہ رجال ثقہ ہیں اور اس کی سند متصل ہے۔

(۲) مراقی الفلاح/۲۲۳، بدائع الصنائع ۱/۱۰۹، المجموع ۳/۲۴۲، المغنی ۲/۱۴۴، الحطاب ۲/۵۱۵۔

(۳) الجد (جیم کے زیر اور دال کی تشدید کے ساتھ) نہر کا کنارہ (حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح/ص ۲۲۳)۔

دونوں نے کہا: اگر کشتی چل رہی ہوتو بیٹھ کر نماز پڑھی جائے گی اور اگر لنگر انداز ہوتو کھڑے ہوکر نماز پڑھی جائے گی، انہوں نے کوئی تفصیل نہیں کی کہ کھڑے ہونے پر قدرت ہو یا نہ ہو۔

(۴) کشتی کا چلنا اکثر سر کے چکرانے کا سبب ہوتا ہے، اور جب مسبب پر مطلع ہونا دشوار ہوتو سبب ہی کو اس کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے، یا اگر مسبب ایسا ہو کہ سبب کے پائے جانے پر اس کا نہ پایا جانا انتہائی نادر ہو تو نادر کو غیر موجود سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہے، یہاں سر کا نہ چکرانا انتہائی نادر ہے، لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہ اس شخص کی طرح ہوگا جو کسی جانور پر سوار ہو اور جانور چل رہا ہو تو عام طور پر جانور پر قیام کے دشوار ہونے کی وجہ سے قیام ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ساقط ہو جائے گا [۱]۔

کشتیوں میں اقتداء کرنا:

۴- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ ایک کشتی کے رہنے والوں میں سے کوئی شخص دوسری کشتی میں موجود کسی امام کی اقتداء کرے، اس لئے کہ دونوں کشتیوں کے درمیان نہر یا دریا کا فاصلہ حائل ہوگا، البتہ اگر دونوں کشتیاں ملی ہوئی ہوں تو اس وقت اقتداء کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ دونوں کے درمیان اس سے مانع کوئی چیز نہیں ہے، گویا وہ دونوں ایک ہی کشتی میں ہیں، اس لئے کہ دو آپس میں ملی ہوئی کشتیاں، ایک کشتی کے تختوں کے حکم میں ہیں [۲]۔

ملی ہوئی ہونے سے مراد یہ ہے کہ دونوں کشتیاں نماز کے دوران متصل رہیں، اگر چہ بندھی ہوئی نہ ہوں، اس کو طحطاوی نے ظاہر قرار

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۰۹-۱۱۰، مراقی الفلاح ر ۲۲۳۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲/ ۳، مطالب أولی النہی ۱/ ۶۹۴۔

دیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ ملی ہوئی ہونے سے مراد یہ ہے کہ کسی رسی وغیرہ سے دونوں بندھی ہوئی ہوں [۱]۔

حنابلہ کے نزدیک اقتداء کا صحیح نہ ہونا اس وقت ہے جبکہ امام ومقتدی انتہائی خوف کی حالت میں نہ ہوں، ورنہ سخت خوف کی حالت میں ضرورت کی وجہ سے اقتداء صحیح ہے [۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ قریب قریب کشتیوں والوں کے لئے ایک ایسے امام کی اقتداء کرنا صحیح ہے جس کی آواز وہ سن رہے ہوں یا اس کے افعال کو دیکھ رہے ہوں یا اس شخص کے افعال دیکھ رہے ہوں جو امام سے قریب ہو، اس کی آواز سن رہا ہو، اور مستحب یہ ہے کہ امام اس کشتی میں ہو جو قبلہ کی جانب ہو [۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے: اگر امام ومقتدی سمندر میں دو کھلی ہوئی کشتیوں میں ہوں تو وہ میدان کی طرح ہیں، لہٰذا ان میں کسی ایک کا دوسرے کی اقتداء کرنا صحیح ہوگا، اگر چہ کشتی دوسری کشتی کے ساتھ بندھی ہوئی نہ ہو، بشرطیکہ دونوں کے درمیان تین گز سے زائد کا فاصلہ نہ ہو، اگر دونوں کشتیاں یا ان میں سے کوئی ایک ڈھکی ہوئی ہو تو مسافت کی مقدار، رکاوٹ کے نہ ہونے اور اگر ان دونوں کے درمیان کوئی گذر گاہ ہو تو اس میں کھڑے ہونے والے کے پائے جانے کی شرط ہونے میں وہ دونوں کشتیاں دو گھروں کے حکم میں ہوں گی [۴]۔

کشتی میں اشارہ سے نفل نماز پڑھنا:

۵- حنفیہ اور حنابلہ کی رائے اور مالکیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ مسافر کے لئے کشتی میں اشارہ سے نماز پڑھنا ناجائز ہے، اس کے برخلاف

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر ۱۶۰۔

(۲) مطالب أولی النہی ۱/ ۶۹۴۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۳۶۔

(۴) أسنی المطالب ۱/ ۲۲۵۔

جانور پر سوار شخص کے لئے نص کی وجہ سے یہ جائز ہے، کشتی کا سوار اس کے حکم میں نہیں ہے، اس لئے کہ جانور پر سوار کے لئے زمین پر قرار کی کوئی جگہ نہیں ہے، اور کشتی پر سوار کے لئے کشتی میں زمین پر قرار کی جگہ ہے، کیونکہ کشتی اس کے حق میں گھر کی طرح ہے [١]۔

علاوہ ازیں کشتی میں اشارہ سے نفل نماز پڑھنے کے مسئلہ میں ہمیں شافعیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی [٢]۔

کشتی میں عقد کرنا:

٦- اگر دو شخص کشتی میں کوئی عقد کریں تو عقد منعقد ہوجائے گا، خواہ کشتی کھڑی ہو یا چل رہی ہو۔

کاسانی نے لکھا ہے: اگر دو آدمی آپس میں خرید وفروخت کا معاملہ کریں اور دونوں کشتی میں ہوں تو بیع منعقد ہوجائے گی، خواہ کشتی کھڑی ہو یا چل رہی ہو [٣]۔

ابن الہمام نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ کشتی کے چلنے کی وجہ سے مجلس نہیں بدلے گی، وہ کہتے ہیں: کشتی گھر کی طرح ہے، لہٰذا اگر دونوں عقد کریں جبکہ کشتی چل رہی ہو اور دوسرا قبول کرے تو کشتی کے چلنے کی وجہ سے مجلس ختم نہ ہوگی، اس لئے کہ کشتی کو روکنا ان کے اختیار میں نہیں ہے [٤]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اتحاد المجلس''، ''صیغہ''، ''عقد'' اور ''مجلس''۔

کشتیوں میں حق شفعہ:

٧- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حق شفعہ کے ثابت ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مبیع عقار (اراضی) یا اس کی طرح غیر منقولہ جائداد ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک کشتیوں میں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

امام مالک سے منقول ہے، وہ فرماتے ہیں: کشتیوں میں حق شفعہ ثابت ہوگا، امام احمد سے ایک روایت کا مقتضیٰ بھی یہی ہے، یہی اہل مکہ کا قول بھی ہے [١]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''شفعہ''۔

کشتی میں خیارِ مجلس کا ختم ہونا:

٨- جو لوگ خیار مجلس کے قائل ہیں، ان کے نزدیک خیار مجلس کے ختم ہونے کا ایک سبب جدا ہونا بھی ہے، جدا ہونے میں معیار لوگوں کا وہ عرف اور رواج ہوگا جس میں وہ کسی چیز کو جدا ہونا سمجھتے ہوں، اس لئے کہ شارع نے جدائی پر حکم کو معلق کیا ہے، اس کی وضاحت نہیں کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع کی مراد یہ ہے کہ لوگ جس کو جدائی سمجھیں وہ جدائی ہے، لہٰذا اگر عاقدین کسی بڑی کشتی میں سوار ہوں تو نیچے کی منزل میں اترنا یا اوپر کی منزل پر چڑھنا جدائی سمجھی جائے گی۔

اور اگر دونوں کسی چھوٹی کشتی میں سوار ہوں تو کشتی سے کسی ایک کے نکلنے سے جدائی ہوگی [٢]۔

---

(١) المبسوط ٢/٢، الشرح الصغیر ١/٣٠٠، کشاف القناع ١/٣۔

(٢) أسنی المطالب ١/٢٢٥-٢٤٨، روضۃ الطالبین ١/٢٣٩، نہایۃ المحتاج ١/٤٥٢۔

(٣) بدائع الصنائع ٥/١٣٧۔

(٤) فتح القدیر ٥/٧٨-٧٩ طبع بولاق۔

(١) بدائع الصنائع ٥/١٢، تبیین الحقائق ٥/٢٥٢، مغنی المحتاج ٢/٢٩٦، المغنی ٥/٣١٢، مطالب أولی النہی ٤/١٠٩، أعلام الموقعین ٢/١٤٠ شائع کردہ دار الجیل۔

(٢) مغنی المحتاج ٢/٤٥، الأنوار لأعمال الأبرار ١/٣٣٨، المجموع ٩/١٨٠، المغنی ٣/٥٦٥۔

تفصیل اصطلاح ''خیار المجلس''میں ہے۔

دوکشتیوں کا ٹکرا جانا:

۹- اگر دو کشتیاں ان کے چلانے والوں کی کوتاہی سے ٹکرا جائیں، اور ڈوب جائیں تو دونوں چلانے والوں میں سے ہر ایک دوسرے کی کشتی اور اس میں موجود جان ومال کا ضمان دے گا، اس لئے کہ نقصان ان دونوں کے فعل کے سبب ہوا ہے، اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک پر اس چیز کا ضمان ہوگا جو اس کے عمل کے سبب ضائع ہوئی ہے، جیسے اس وقت حکم ہے جب دو شہسوار ٹکرا جائیں، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، اور شافعیہ کی رائے ہے کہ دونوں چلانے والوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کے لئے اس کی کشتی اور اس میں موجود اشیاء کا نصف واجب ہوگا[۱]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں، جن کو ''اتلاف''، ''قتل''، ''قصاص'' اور ''ضمان'' میں دیکھا جائے۔

سامان ضائع کر کے کشتی کو بچانا:

۱۰- اگر کشتی کے ڈوب جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے کچھ سامان کو دریا میں پھینک دینا جائز ہے، اور اگر سوار لوگوں کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو اور سامانوں کے پھینک دینے سے نجات کی امید ہو تو سامان پھینک دینا واجب ہوگا اور جانداروں کو بچانے کے لئے بے جان اشیاء کو پھینک دینا واجب ہوگا، اگر بے جان اشیاء کو دریا میں ڈال کر کشتی کو بچالینا ممکن ہو تو جانوروں کو دریا میں پھینکنا جائز نہ ہوگا، اور اگر آدمیوں کو بچانے کے لئے چوپایوں کو پھینکنے کی ضرورت پڑ جائے تو جانوروں کو پھینک دیا جائے گا، کسی آدمی کو کسی بھی حال میں پھینکنا جائز نہ ہوگا، خواہ مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر[۱]۔

اس مسئلہ کی بعض جزئیات میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کو ''اتلاف''، ''ضمان'' میں دیکھا جائے۔

کشتی کو ڈوبنے سے نہ بچانا:

۱۱- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ڈوبنے والے کو ڈوبنے سے بچانے کے لئے مدد کرنا واجب ہے، اگر کوئی شخص اس کو بچانے پر قادر ہو اور دوسرا کوئی موجود نہ ہو تو مدد کرنا اس پر متعین ہوجائے گا، اور اگر وہاں کوئی دوسرا بھی ہو جو اس پر قادر ہو تو جتنے لوگ اس کو بچانے پر قادر ہوں گے سب پر مدد کرنا واجب علی الکفایہ ہوگا، اگر کوئی ایک آدمی اس ذمہ داری کو ادا کردے تو سب سبکدوش ہوجائیں گے، ورنہ سب گنہگار ہوں گے[۲]۔

دیکھئے: ''إعانت''، فقرہ/ ۵۔

حصکفی نے کہا ہے: فریاد کرنے والے مظلوم، ڈوبنے والے اور جلنے والے کی مدد کے لئے نماز توڑ دینا واجب ہے[۳]۔

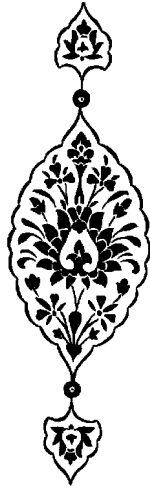
ابن عابدین نے کہا ہے: نمازی اگر کسی کو فریاد کرتے ہوئے سنے، اگرچہ فریادی اس کو آواز دے کر نہ پکارے یا اجنبی ہو اور اگرچہ نمازی کو یہ علم نہ ہو کہ اس پر کیا مصیبت آئی ہے یا علم ہو اور وہ

---

(۱) الحطاب ۶/ ۲۴۳، کشاف القناع ۴/ ۱۳۰، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۳۴۸، الاختیار ۵/ ۴۹، المبسوط ۲۶/ ۱۹۰، أسنی المطالب ۴/ ۷۹۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۳۳۸، مطالب أولی النہی ۴/ ۹۵، الدسوقی ۴/ ۲۷، ابن عابدین ۵/ ۱۶۲۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۷۵، المغنی ۸/ ۶۰۲۔

(۳) الدر المختار ۱/ ۴۴۰۔

اس کی مدد کرنے اور اس کو نجات دلانے پر قادر ہو تو اس پر اس کی مدد کرنا اور نماز توڑ دینا واجب ہوگا، خواہ نماز فرض ہو یا کوئی دوسری نماز ہو[1]، مذکورہ عبارتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جو شخص کسی کشتی کو ڈوبنے کے قریب دیکھے اور وہ اس کے بچانے پر قادر بھی ہو تو اس پر اس کو بچانا واجب ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ جو شخص کشتی کو ڈوبنے سے بچانے پر قادر تھا اور اس نے بچانے کی کوشش نہیں کی، اس پر ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟

فریاد کرنے والے مظلوم کی مدد، ڈوبنے والے کو بچانے اور مضطر کو کھانا کھلانے سے گریز کرنے کے مسئلہ میں اکثر فقہاء کی آراء دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈوبنے کے قریب ہونے والی کشتی کو ڈوبنے سے بچانے پر قدرت کے باوجود بچانے سے گریز کرنے پر فقہاء ضمان واجب نہیں کرتے ہیں، بلکہ ان کی رائے ہے کہ دیانۃً اس میں گناہ ہوگا۔

گریز کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہونے کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس نے کشتی والوں کو ہلاک نہیں کیا ہے، نہ ان کے ڈوبنے کا سبب بنا ہے، لہذا ان کا ضامن نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اس کو ان کے حال کا علم نہ ہوتا۔

مالکیہ اور حنابلہ میں ابوالخطاب کی رائے ہے کہ قدرت کے باوجود گریز کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے قدرت کے باوجود کشتی والوں کو ہلاکت سے نجات نہیں دلائی، لہذا ان کا ضامن ہوگا[2]۔

دیکھئے: ''ترک''، فقرہ/ ۱۴ (جلد ۱۱/......)۔

دیکھئے: ''سفہ''۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۷۸۔

(۲) المغنی ۷/ ۸۳۴، الدسوقی ۴/ ۲۴۲، ۲/ ۱۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۹، حاشیۃ الجمل ۵/ ۷، الاختیار ۴/ ۱۷۵، بدائع الصنائع ۷/ ۲۳۴-۲۳۵۔

سقط

تعریف:

۱- لغت میں سقط: اس بچہ، لڑکا یا لڑکی کو کہتے ہیں جو تمام ہونے سے پہلے گر جائے، مگر اس کے اعضاء ظاہر ہو چکے ہوں، بولا جاتا ہے: سقط الولد من بطنِ أمه سقوطاً فهو سقط یعنی بچہ اپنی ماں کے پیٹ سے ساقط ہوا، اس لئے وہ سقط ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے [۲]۔

سقط سے متعلق احکام:

ناتمام بچے کو غسل دینے اور اس کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب بچہ پیدائش کے وقت آواز کے ساتھ روئے تو اسے نہلایا جائے گا اور اس کی نماز پڑھی جائے گی، اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں اختلاف ہے، جسے ''جنین'' اور ''تغسیل'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

طہارت اور عدت پر اثر انداز ہونے والے سقط سے متعلق احکام:

۳- جب ''سقط'' پوری ساخت کا ہو کر گرے تو اس پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو پیدائش پر ہوتے ہیں، یعنی نفاس، حاملہ کی عدت کا اختتام، ولایت پر معلق طلاق کے وقوع وغیرہ کے احکام۔ ولادت ہی کے احکام اس وقت بھی جاری ہوں گے جیسا کہ ایسا مضغہ (گوشت کا ٹکڑا) ساقط ہو جس میں انسانی ساخت واضح ہو چکی ہو، البتہ اگر ''مضغہ'' میں ابھی ساخت واضح نہ ہوئی ہو یا ''علقہ'' (جما ہوا خون) ساقط ہو تو ان صورتوں میں اختلاف ہے، جسے ''اِجہاض'' فقرہ/ ۱۰۷ میں دیکھا جائے۔

جب سقط کا گرنا اس کی ماں پر ظلم وزیادتی کا نتیجہ ہو:

۴- جب حاملہ پر زیادتی کی جائے اور وہ اپنا جنین زندہ حالت میں گرادے پھر وہ مرجائے تو اس میں جان کی دیت واجب ہوگی، لیکن اگر وہ اسے مردہ حالت میں گرائے اور اس کی انسانی ساخت بھی ظاہر ہو چکی ہو تو اس صورت میں ایک غلام یا ایک باندی بطور تاوان عائد ہوگا، اگر غلام یا باندی دستیاب نہ ہو تو کامل دیت کا بیسواں حصہ واجب ہوگا، تفصیل اصطلاح ''اِجہاض'' فقرہ/ ۱۳۰ اور ''دیت'' فقرہ/ ۳۳ میں ہے، نیز اِجہاض میں کفارہ کے واجب ہونے کا حکم اصطلاح ''کفارہ'' میں ہے۔

سقط کی میراث:

۵- سقط صرف اسی وقت وارث بن سکتا ہے، جبکہ بوقت پیدائش وہ رویا ہو، اس کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ فرمان ہے: "إذا استهل الصبي ورث وصلي عليه" [۱] (جب نوزائدہ رو دے تو وہ وارث ہوگا،

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، القاموس المحیط۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۴۹، الخرشی ۲/ ۱۴۲۔

(۱) حدیث: "إذا استهل الصبي ورث وصلي عليه" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۴۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۳۴۹ طبع دائرۃ المعارف

اوراس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی)، یہ مسئلہ فقہاء کے اس اختلاف کے ساتھ ہے جو ''استہلال'' کی کیفیت کے بارے میں ان کے درمیان ہے، بہر حال جب ''سقط'' مردہ گرے تو وارث نہیں ہوگا۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''ارث'' فقرہ/ ۱۱۲ اور ''استہلال'' میں گذر چکی ہے۔

= العثمانیہ) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے، اور الفاظ حاکم کے ہیں۔

سقوط

تعریف:

۱- سقوط: **سقط** کا مصدر ہے، بولا جاتا ہے: **سقط الشيء** یعنی چیز اوپر سے نیچے گری۔

وأسقطه إسقاطاً فسقط یعنی اس کو گرایا تو وہ گرا، گویا سقوط اسقاط کا اثر اور نتیجہ ہے، سقط (دونوں حروف پر زبر کے ساتھ) کے معنی ہیں: ردی سامان اور غلط قول وعمل۔

کہا جاتا ہے: **لکل ساقطةٍ لاقطة** (ہر گرنے والی چیز کو کوئی اٹھانے والی مل جاتی ہے) یعنی ہر نکلنے والی بات کو اٹھانے والا کوئی کان ہوتا ہے، یہ مثل گفتگو میں احتیاط کے لئے بولی جاتی ہے، فقہاء کے کلام میں **سقط الفرض** کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا مطالبہ اور اس کے بارے میں حکم ساقط ہوگیا[۱]۔

سقط (سین پر تینوں حرکتوں کے ساتھ) سے مراد نر یا مادہ وہ جنین ہے جو ناتمام حالت میں گر جائے، لیکن اس کی ساخت ظاہر ہو چکی ہو، نیز سقوط کے اصطلاحی اور لغوی معنی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اللہ اور بندوں کے وہ حقوق جو سقوط کو قبول کرتے ہیں:

فاقد الطہورین سے نماز کا ساقط ہونا:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص طہارت کے دونوں ذرائع سے

(۱) لسان العرب، القاموس، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ: ''سقط''۔

معذور ہو، اس کے ذمہ سے نماز ساقط نہیں ہوتی، فاقد الطہورین سے مراد وہ شخص ہے جو طہارت کے لئے پانی اور تیمّم کے لئے مٹی نہ پائے، چنانچہ ایسے شخص پر بلا طہارت نماز واجب ہوگی، اس سے ساقط نہیں ہوگی، نیز حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس نماز کا اعادہ کرنا بھی واجب ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک اس کا اعادہ کرنا واجب نہیں، مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے ذمہ سے نماز بالکلیہ ساقط ہوجائے گی، اداء بھی اور قضاء بھی۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''تیمّم'' فقرہ/۴۱ اور ''صلاۃ''۔

پٹی کا گرنا:

۳- شفایابی کے بعد پٹی گر جائے تو کیا چیز واجب ہوتی ہے، اور بغیر شفایابی کے گرے تو کیا کچھ واجب ہوتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''جبیرۃ'' فقرہ/۷ میں ہے۔

حائضہ اور نفاس والی عورت سے نماز کا ساقط ہونا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض ونفاس کے دوران عورت سے نماز ساقط ہوجائے گی اور اس کے بعد اس کے لئے نماز کی قضاء کا حکم نہیں ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاحات ''صلاۃ''، ''حیض'' اور ''نفاس''۔

مجنون اور بے ہوش آدمی کے ذمہ سے نماز کا ساقط ہونا:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنون اپنے جنون سے شفا پانے کے بعد نماز کی قضاء نہیں کرے گا، نبی علیہ السلام کا فرمان ہے: ''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق''[1] (تین طرح کے لوگوں سے ذمہ داری اٹھالی گئی ہے: سونے والے سے جب تک وہ جاگ نہ جائے، نابالغ سے جب تک وہ بالغ نہ ہوجائے، پاگل سے جب تک اسے عقل نہ آجائے یا افاقہ نہ ہوجائے)۔

حنفیہ کے نزدیک اس سے نماز کے ساقط ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ پانچ نمازوں سے زیادہ وقت تک پاگل رہے، پس وہ صرف پانچ نمازیں یا اس سے کم کی ہی قضا کرے گا[2]۔

جہاں تک بے ہوش آدمی کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ بے ہوشی کے دوران فوت ہونے والی نمازوں کی قضا نہیں کرے گا، البتہ حنفیہ نے حسب سابق یہاں بھی پانچ نمازوں سے زیادہ گذرنے کی شرط لگائی ہے، حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بے ہوش آدمی ان تمام نمازوں کی قضا کرے گا جو بے ہوشی کی حالت میں گذری ہو[3]۔

اسی طرح برسام میں مبتلا شخص اور کم عقل اور زیادتی کے بغیر نشہ آجانے والے شخص سے نماز ساقط ہوجائے گی[4]۔

اس سلسلہ میں بعض اختلافات بھی ہیں جن کا ذکر اصطلاح ''صلاۃ'' میں کیا جائے گا۔

---

(۱) حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة'' کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۱۲، الشرح الصغیر ۱/۳۶۴، مغنی المحتاج ۱/۱۳۱، المغنی ۱/۴۰۰۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) برسام: جنون سے مشابہ ایک دماغی بیماری ہے جس سے 'ہذیان' (بکواس) پیدا ہوتی ہے، دیکھئے: تاج العروس، المصباح، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۲۶۔

کھانا کھلا کر نماز کو ساقط کرنا:

۶ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ (مسکینوں کو) کھانا کھلانے سے میت سے نماز ساقط نہیں ہوتی ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جب مریض مرنے لگے اور وہ اپنے سر کے اشارے سے بھی نماز کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو اس پر نماز کے لئے وصیت کرنا لازم نہیں ہے، البتہ اگر وہ نماز پڑھنے پر قادر ہو، خواہ اشارے سے ہی اور بغیر کسی عذر کے اس سے نماز فوت ہوجائے تو اس کے کفارے کے لئے وصیت کرنا اس پر لازم ہے، چنانچہ اس کا ولی اس کی جانب سے تہائی ترکہ سے ہر فرض نماز کے بدلہ فدیہ نکالے گا، وتر کا حکم بھی یہی ہے، کیونکہ وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض عملی ہے۔

روزہ کے سلسلہ میں تو نص وارد ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**ولکن یطعم عنه**"[1] (بلکہ اس کی جانب سے مسکین کو کھلائے) اور مشائخ کے استحسان کی رو سے نماز کا معاملہ روزہ ہی کی طرح ہے، کیونکہ نماز زیادہ اہم ہے۔

صحیح رائے یہ ہے کہ ہر نماز کو ایک دن کے روزہ کے برابر سمجھا جائے گا، اس طرح ہر نماز کے بدلہ ایک فدیہ عائد ہوگا جو کہ آدھا صاع گیہوں یا اس کا آٹا یا اس کا ستو ہے، یا ایک صاع کھجور یا منقی یا جو یا اس کی قیمت ہے، قیمت دینا افضل ہے، کیونکہ فقیر کی ضرورتیں مختلف طرح کی ہوتی ہیں۔

اگر میت نے وصیت نہیں کی اور اس کے ولی نے یا کسی اجنبی نے اس کی طرف سے تبرع کیا تو ان شاء اللہ جائز ہوگا، یہ رائے صرف محمد بن الحسن کی ہے، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ روزہ میں وارث کا مسکین کو کھلا کر تبرع کرنا ان شاء اللہ میت کو کافی ہوگا، مگر ان کا یہ قول جزم کے ساتھ نہیں ہے، البتہ میت کے وصیت کرنے کی صورت میں حنفیہ اس کو بالجزم جائز قرار دیتے ہیں[1]۔

تفصیل کے لئے اصطلاح "صلاۃ" اور "صوم" کی طرف رجوع کیا جائے۔

نماز جماعت اور جمعہ کا ساقط ہونا:

۷ - جن چیزوں سے نماز جماعت اور جمعہ ساقط ہوتے ہیں، وہ یہ ہیں: قید کیا جانا، ایسی بیماری جس کے ساتھ (جماعت وجمعہ میں) حاضری باعث مشقت ہو، جب آدمی کو جان، مال یا عزت کے نقصان کا اندیشہ ہو، بارش، کیچڑ، سخت سردی، ظہر کے وقت سخت گرمی، رات میں تیز آندھی، دو خبیث چیزوں یعنی پیشاب پاخانہ کا شدید تقاضا یا کسی کچی بدبودار چیز کا کھانا جس کا ازالہ ممکن نہ ہو۔

اس کی تفصیل "صلاۃ الجماعۃ" اور "صلاۃ الجمعۃ" میں ہے۔

چھوٹی ہوئی نمازوں کی ترتیب کا ساقط ہونا:

۸ - فقہاء کی رائے یہ ہے کہ فوت شدہ اور موجود نمازوں کے مابین ترتیب اس وقت ساقط ہوجاتی ہے جب کہ دونوں کی ادائیگی کے لئے وقت تنگ ہوگیا ہو، ایسی صورت میں وقت کی نماز پہلے پڑھی جائے گی، اس کے بعد ترتیب سے فوت شدہ نمازوں کی قضا کی جائے گی[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ترتیب"۔

---

(۱) حدیث: "ولکن یطعم عنه"، فقرہ نمبر ۹ میں حدیث کا متن آرہا ہے اور اس کی تخریج بھی۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۹۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ۷/ ۲۳۸-۲۳۹۔

(۲) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ۱۶۲-۱۶۳، القوانین الفقہیہ ۴۸-۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۲۳۴، ۱/ ۲۷۶، المغنی ۱/ ۶۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

روزہ کا ساقط ہونا:

۹-عمر رسیدہ بوڑھا شخص جو روزہ رکھنے کی سکت نہ رکھتا ہو، اس سے روزہ ساقط ہوجاتا ہے، اس پر ہر روزہ کے بدلے فدیہ واجب ہے، جو کہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صیام"۔

جو شخص اس حالت میں وفات پاجائے کہ اس کے ذمہ رمضان کا کوئی روزہ ہو تو لازمی طور پر وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا:

اول: یہ کہ اس کے لئے موت سے پہلے روزہ رکھنا ممکن نہ ہوسکا، خواہ وقت کی تنگی کی بنا پر یا بیماری اور سفر کے عذر کی بنا پر یا روزہ سے عاجزی کی بنا پر، اس حالت میں اکثر اہل علم کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہیں (اور روزہ اس سے ساقط ہوگا)، امام احمد کی ایک روایت کے مطابق، نیز طاؤس وقتادہ کا مسلک بیان کیا جاتا ہے کہ میت کی طرف سے مسکین کو کھلانا واجب ہوگا، کیونکہ یہ ایک واجب روزہ ہے جو عجز کی بنا پر اس سے ساقط ہوا ہے، لہذا اس روزہ کے بدلہ میت کی طرف سے کھانا کھلانا اسی طرح واجب ہوگا، جیسے انتہائی بوڑھے شخص پر واجب ہوتا ہے، جب وہ روزہ رکھنے سے اپنی عاجزی کی بنا پر روزہ رکھنا ترک کردیتا ہے۔

دوم: یہ ہے کہ میت کے لئے موت سے پہلے روزہ کی قضا کرنا ممکن رہا ہو، اس صورت میں ہر روزہ کے بدلہ ایک مسکین کو میت کی طرف سے کھانا کھلانا واجب ہے، یہ رائے اکثر علماء کی ہے، حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ، اوزاعی، ثوری، ابن علیہ اور ابوعبید سے جو صحیح روایات منقول ہیں، ان کی رو سے یہ حضرات اسی رائے کے قائل ہیں۔

یہی رائے حنفیہ، مالکیہ، مذہب جدید کی رو سے امام شافعی اور حنابلہ کی ہے، ان کی دلیل حدیث رسول ﷺ ہے: "من مات وعلیہ صیام شهر فلیطعم عنه مکان کل یوم مسکیناً"[1] (جس شخص کو اس حالت میں موت آئے کہ اس کے ذمہ کسی ماہ رمضان کا روزہ ہو تو اس کی طرف سے ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلایا جائے)۔

امام ابوثور نے کہا ہے اور یہی امام شافعی کا قول قدیم ہے کہ اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے گا۔

امام نووی کہتے ہیں کہ یہاں امام شافعی کا قول قدیم زیادہ قوی ہے[2]، کیونکہ اس مسئلہ میں متعدد صحیح احادیث وارد ہیں، جیسے کہ صحیحین کی حدیث ہے: "من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیه"[3] (جسے اس حال میں موت آئے کہ اس کے ذمہ روزہ ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صوم"۔

زکاۃ کا ساقط ہونا:

۱۰-جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ زکاۃ صاحب مال کی موت سے ساقط نہیں ہوتی ہے، اس کے مال سے وہ نکالی جائے گی، عطاء، حسن، زہری، قتادہ، اسحاق ابوثور اور ابن المنذر

---

(۱) حدیث: "من مات وعلیہ صیام شهر فلیطعم عنه کل یوم مسکینا" کی روایت ترمذی (۳/۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور حضرت ابن عمر پر موقوف ہونے کو درست قرار دیا ہے، دارقطنی اور بیہقی بھی اس کے موقوف ہونے کو صحیح کہتے ہیں، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۲/۲۰۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۲/۲۸۰، القوانین الفقہیہ/۸۲ طبع دار القلم، مغنی المحتاج ۱/۴۳۹، المغنی ۳/۱۴۲-۱۴۴۔

(۳) حدیث: "من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۱۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

اسی کے قائل ہیں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ بغیر وصیت کے ترکہ سے زکاۃ کی ادائیگی واجب نہیں، البتہ اگر میت نے اداء زکاۃ کی وصیت کی ہو تو اس کے تہائی مال سے اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

ابن سیرین، شعبی، نخعی، حماد بن ابوسلیمان، داؤد بن ابی ہند، حمید الطویل، مثنی اور ثوری کی یہی رائے ہے۔

امام اوزاعی اور لیث کہتے ہیں کہ زکاۃ تہائی ترکہ سے دیگر وصیتوں سے پہلے نکالی جائے گی اور تہائی مال سے تجاوز نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں زکاۃ اس صورت میں بھی ساقط ہوجائے گی جب کہ مال پر سال تو پورا گذر چکا ہو مگر ادائیگی زکاۃ پر قادر ہونے سے پہلے پہلے نصاب زکاۃ ہلاک ہوجائے، نیز ارتداد سے بھی زکاۃ ساقط ہوجاتی ہے (۱)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ترکہ" فقرہ/۲۶ میں ہے۔

فرض کفایہ کا ساقط ہونا:

۱۱-فرض کفایہ ساقط ہوجاتا ہے، جبکہ بعض افراد اسے انجام دینے کی ذمہ داری لے لیں، خواہ ابھی کام کے کئے جانے کا گمان ہو (اور ابھی انجام نہ دیا گیا ہو)۔

دیکھئے: اصطلاح "إسقاط" اور "فرض"۔

اضطرار کے وقت حرمت کا ساقط ہونا:

۱۲-اضطرار کی بنا پر حرمت ساقط ہوجاتی ہے، جیسے مجبور شخص کے لئے مردار کا کھانا، شراب کے ذریعہ لقمہ کو اتارنا، ڈاکٹر کے لئے جسم کے ستر والے حصہ کو دیکھنا۔

دیکھئے: اصطلاح "إسقاط" نیز "اضطرار"، "خمر" اور "عورت" کی اصطلاحات بھی دیکھی جائیں۔

حقوق العباد:

۱۳-اس باب میں اصل یہ ہے کہ حقدار جب حق ساقط کردے تو وہ حق ساقط ہوجاتا ہے، بشرطیکہ وہ اپنا حق ساقط کرنے کا اہل ہو اور موقع ومحل سقوط کے لائق ہو۔ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے، جسے اصطلاح "إسقاط" میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ذیل میں بعض ان حقوق العباد کا تذکرہ کیا جارہا ہے جو سقوط کا محل ہوسکتے ہیں:

مہر کا ساقط ہونا:

۱۴-الف-شوہر کے ذمہ سے پورا مہر متعدد اسباب کی بنا پر ساقط ہوجاتا ہے:

(۱) بغیر طلاق کے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے تفریق، جبکہ یہ تفریق عورت کے مطالبہ پر یا اس کے سبب سے ہو۔

(۲) دخول سے پہلے یا اس کے بعد پورے مہر سے بری الذمہ کردینا، جبکہ مہر دین کی صورت میں ہو، کیونکہ إبراء فی الواقع إسقاط ہی ہے اور اسقاط کا عمل اہل اسقاط کی طرف سے قابل سقوط محل میں موجب سقوط ہوتا ہے۔

(۳) دخول سے پہلے یا اس کے بعد مہر کے بدلہ خلع۔

(۴) قبضہ میں لینے سے پہلے پورے مہر کا ہبہ کردینا، خواہ مہر نقد ہو

---

(۱) البدائع ۲/۵۲-۵۳، المجموع ۶/۱۸۸، المغنی ۲/۶۸۳-۶۸۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/۴۵۸۔

یا ادھار، اور قبضہ میں لینے کے بعد ہبہ کرنا جبکہ وہ عین نقد ہو۔

۱۵-ب- وہ اسباب جن سے آدھا مہر ساقط ہوتا ہے:

آدھا مہر دخول سے پہلے طلاق دینے سے ساقط ہوتا ہے، جبکہ نکاح کے وقت مہر کا ذکر کردیا گیا ہو اور وہ ادھار ہو، ابھی قبضہ میں نہ لیا گیا ہو[1]۔

ان مسائل میں تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاحات ''مہر''، ''خلع''، ''ہبہ''، ''متعہ'' اور ''طلاق'' دیکھی جائیں۔

بیوی کے نفقہ کا ساقط ہونا:

۱۶- بیوی کا نفقہ، نشوز یعنی شوہر کی اطاعت سے نکل جانے پر ساقط ہوتا ہے، نیز ماضی کے نفقہ سے بری الذمہ کردینے پر ساقط ہوتا ہے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''نشوز'' اور ''نفقہ'' میں ہے۔

رشتہ دار کا نفقہ ساقط ہونا:

۱۷- رشتہ داروں کا نفقہ مدت گذر جانے سے ساقط ہوجاتا ہے[3]۔

اس مسئلہ میں کچھ اختلاف بھی ہے، تفصیل اصطلاح ''نفقہ'' میں دیکھی جائے۔

(۱) البدائع ۲/۲۹۵-۲۹۶-۳۰۳، القوانین الفقہیہ/ ۲۰۷، الشرح الصغیر ۲/ ۴۳۷، مغنی المحتاج ۳/ ۲۳۴، کشاف القناع ۵/ ۱۵۷-۱۵۸-۱۶۳۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۲-۲۹، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۷/ ۶۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) البدائع ۴/ ۳۸، القوانین الفقہیہ/ ۲۲۸، المہذب ۲/ ۱۶۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۵۶۔

حق حضانت کا ساقط ہونا:

۱۸- حضانت کی شرطوں میں سے اگر کسی شرط میں خلل آجائے یا کوئی مانع پایا جائے تو حضانت ساقط ہوجائے گی، اسی طرح اس وقت بھی یہ ذمہ داری ساقط ہوجائے گی جب ولی یا پرورش کنندہ کسی جگہ منتقل ہونے کے لئے عازم سفر ہوجائے۔

تفصیل اصطلاح ''حضانہ''، فقرہ/ ۱۸، ج ۱۷ میں ہے۔

خراج کا ساقط ہونا:

۱۹- زمین کے ناقابل کاشت ہونے اور اس بنا پر اسے بے کاشت چھوڑ دینے کی وجہ سے خراج ساقط ہوجاتا ہے، نیز کسی آسمانی آفت سے زراعت کے تباہ ہونے کی بنا پر بھی اور امام کے خراج کو ان لوگوں سے ساقط کرنے کی بنا پر بھی جن پر خراج واجب ہوتا ہے، خراج ساقط ہوجائے گا۔

تفصیل اصطلاح ''خراج''، فقرہ/ ۵۷، اور اس کے بعد کے صفحات میں ہے۔

حدود کا ساقط ہونا:

۲۰- حدود مندرجہ ذیل وجوہ سے ساقط ہوجاتی ہیں:

الف۔ شبہات کی بنا پر، اس پر فقہاء کا اجماع ہے اور اس کی دلیل نبی ﷺ کا ارشاد ہے: **''ادرؤوا الحدود بالشبہات''**[1] (حدود کو شک وشبہ کی بنا پر ہٹاؤ)۔

(۱) حدیث: ''ادرؤوا الحدود بالشبہات'' کی روایت سمعانی نے کی ہے، جیسا کہ المقاصد الحسنۃ للسخاوی (ص ۳۰ طبع السعادہ) میں ہے، ابن حجر سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اس کی سند میں بعض غیر معروف راوی ہیں۔

ب- اعتراف جرم سے رجوع کرلینے پر، یہاں فقہاء نے حدقذف کومستثنیٰ قراردیا ہے۔

ج-گواہوں کے وفات پاجانے پر۔

د-جھٹلانے پر، جیسے وہ عورت جس سے زنا کیا گیا ہو، زنا کا اقرار کرنے والے کوسزا کے نفاذ سے پہلے جھٹلادے۔

دیکھئے: اصطلاح ''حدود''فقرہ/ ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، نیز''زنا''اور ''قذف''۔

ھ-توبہ کرلینے پر، اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ رہزنی کرنے والے (محارب) سے اس پر قابو پانے سے پہلے اس کے توبہ کرلینے پر سزا ساقط ہوجائے گی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِلاَّ الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[1] (مگر جو لوگ توبہ کرلیں اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ، تو جانے رہو کہ بے شک اللہ بڑا مغفرت والا ہے)، یہ صرف ان سزاؤں میں ہے جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہوئی ہیں، جہاں تک بندوں کے حقوق کا تعلق ہے تو وہ توبہ سے ساقط نہیں ہوسکتے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''حرابہ'' فقرہ/ ۲۴ دیکھی جائے۔

محاربین کے علاوہ جن پر حد واجب ہوتی ہے اگر وہ توبہ کریں اور اصلاح کرلیں تو ان کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ان سے حد ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ فرمان باری ہے: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"[2] (زناکار عورت اور زناکار مرد، سو (دونوں کا حکم یہ ہے کہ) ان میں سے ہر ایک کے سو سو درے مارو)، یہ حکم توبہ کرنے والے اور نہ کرنے والے سب کے لئے عام ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۴۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۔

نیز ارشاد ربانی ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا"[1] (اور چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو)، نیز یہ کہ نبی علیہ السلام نے ماعز اور غامدیہ کو رجم کیا اور جس نے چوری کا اقرار کیا تھا اس کا ہاتھ کاٹا، حالانکہ یہ سب توبہ کرکے آئے تھے، اور حد کا نفاذ کرکے اپنے کو پاک کرانا چاہتے تھے اور رسول اللہ علیہ السلام نے بھی ان کے فعل کو توبہ قرار دیا تھا، آپ علیہ السلام نے عورت کے حق میں فرمایا: "لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لو سعتهم"[2] (اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ستر اہل مدینہ پر تقسیم کردی جائے تو سب کے لئے کافی ہو)، عمرو بن سمرہ نے نبی علیہ السلام کے پاس آکر کہا: "يا رسول الله ﷺ إني سرقت جملاً لبني فلان فطهرني"[3] (اے اللہ کے رسول میں نے فلاں قبیلہ کا ایک اونٹ چوری کرلیا، مجھے پاک کردیجئے)۔ ان سب پر رسول اللہ علیہ السلام نے حد جاری کی اور اس لئے کہ حد کی حیثیت کفارہ کی ہے، لہذا یہ حد توبہ سے ساقط نہیں ہوسکتی ہے، جیسے یمین اور قتل کا کفارہ (ساقط نہیں ہوتا) اور اس لئے کہ وہ قابو یافتہ ہے، لہذا اب اس سے توبہ کی بنا پر حد ساقط نہیں ہوسکتی، جس طرح محارب سے اس پر قدرت پاجانے کے بعد حد ساقط نہیں ہوتی۔

امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ توبہ کی بنا پر حد ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۸۔

(۲) حدیث: "لقد تابت توبة لو قسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۲۴ طبع الحلبی) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "جاء عمرو بن سمرة إلى النبي ﷺ فقال:" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ثعلبہ انصاریؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۷۵ طبع دارالجنان) میں اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

فَآذُوْهُمَا، فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوْا عَنْهُمَا"[۱] (اور تم میں سے کوئی دو جو وہ کام کریں، انہیں اذیت پہنچاؤ، پھر اگر وہ دونوں توبہ کریں اور اپنی اصلاح کرلیں تو ان سے تعریض نہ کرو، بیشک (اللہ بڑا توبہ قبول کرنے والا ہے، بڑا مہربان ہے)، اسی طرح حد سرقہ کا ذکر کرنے کے بعد اللہ کا ارشاد ہے: "فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهٖ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللّٰهَ يَتُوْبُ عَلَيْهِ"[۲] (پھر جو شخص اپنی حرکت ناشائستہ کے بعد توبہ کرے اور اپنی اصلاح کرلے تو بے شک اللہ اس پر توجہ کرے گا) اور نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "التائب من الذنب كمن لاذنب له"[۳] (گناہ سے توبہ کرنے والا اس شخص کی مانند ہے جس نے کوئی گناہ نہیں کیا) اور جس نے کوئی جرم نہیں کیا اس پر کوئی حد نہیں، نیز ماعز کے سلسلہ میں جب آپ کو بتایا گیا کہ وہ رجم کئے جاتے وقت بھاگنے لگے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه"[۴] (کیوں نہ تم لوگوں نے اسے چھوڑ دیا کہ وہ توبہ کرے اور اللہ تعالیٰ اسے معاف فرمادے) نیز یہ حد خالص اللہ کا حق ہے، لہذا توبہ سے ساقط ہوجائے گی، جیسے محارب کی حد ساقط ہوجاتی ہے[۵]۔

کیا توبہ کا سقوط اس بات سے مشروط ہوگا یا نہیں کہ وہ معاملہ کے حاکم تک پہنچنے سے پہلے ہو؟ نیز یہ کہ وہ حقوق اللہ میں سے ہو یا نہیں۔ اس کی تفصیل اصطلاح "حدود" فقرہ/ ۱۲ اور "توبہ" فقرہ/ ۱۸، ۱۹ میں دیکھی جائے۔

جزیہ کا ساقط ہونا:

۲۱ - جزیہ کے سقوط کے متعدد اسباب ہیں: اسلام لانا، کئی جزیوں کا باہم ایک دوسرے میں داخل ہوجانا، تنگ دستی طاری ہوجانا، رہبانیت اختیار کرلینا، عزلت نشینی، جنون، نابینا ہوجانا، اپاہج ہونا، انتہائی بڑھاپا، حکومت کا ان کی حفاظت سے عاجز ہونا، جنگ ہی میں مسلمانوں کے ساتھ ذمیوں کا شامل ہونا، یا موت، مذکورہ امور میں سے بعض میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح "جزیہ" فقرہ/ ۶۹-۷۷ میں ہے۔

---

(۱) سورۂ نساء/ ۱۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۹۔

(۳) حدیث: "التائب من الذنب كمن لا ذنب له" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے، ابن حجر نے اس کے شواہد کی بنا پر اسے حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص ۲۴۹ طبع دارالکتاب العربی) میں ہے۔

(۴) حدیث: "هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۴۱ تحقیق عزت عبید دعاس) میں یہ حدیث مختصر آئی ہے، نسائی اسے الکبری میں لائے ہیں، جیسا کہ تحفۃ الاشراف (۹/ ۴۳ طبع ممبئی) میں ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۵۸ شرکۃ الطبعۃ الفنیہ) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

(۵) البدائع ۷/ ۹۶، الفروق للقرافی ۴/ ۱۸۱، القوانین الفقہیہ/ ۳۵۷، القلیوبی = ۴/ ۲۰۰-۲۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۴، اسنی المطالب ۴/ ۱۵۶، المغنی ۸/ ۲۹۶، غایۃ المنتہی ۳/ ۳۴۵-۳۴۶۔

سکّاء

تعریف:

۱-السکک: کان کا چھوٹا ہونا اوراس کا سر سے چپکا ہونا اوراس کا کم بلند ہونا، یا کھڑا نہ ہونا، ایک معنی کان کا کوتاہ ہونا بھی بتایا جاتا ہے۔

ابن الاعرابی نے کہا ہے: قطاة (بھٹ تیتر) کو حذاء (ہلکی دم والا) اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی دم کوتاہ ہوتی ہے، اور سکاء اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا کان نہیں ہوتا۔

السکک کے اصل معنی بہرا پن کے ہیں اور اُذن سکاء کا مطلب ہے چھوٹا کان۔

کہا جاتا ہے: کل سکاء تبیض، و کل شرفاء تلد یعنی ہر سکاء انڈے دیتی ہے اور ہر شرفاء بچہ جنتی ہے۔

گویا سکاء وہ ہے جس کے کان نہ ہو اور شرفاء وہ ہے جس کے کان ہو، چاہے پھٹا ہوا ہو۔

سکاء کو صمعاء (چھوٹے کانوں والا) بھی کہا جاتا ہے، صمع کے معنی ہیں: دونوں کانوں کا چپکا ہوا ہونا اوران کا چھوٹا ہونا [۱]۔

سکاء کی تفسیر میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ سکاء وہ جانور ہے جو پیدائشی طور پر دونوں کانوں سے عاری ہو، کتب حنفیہ میں سے درمختار میں یہی معنی درج ہے، لیکن کاسانی حنفی نے ''بدائع'' میں لکھا ہے: سکاء چھوٹے کان والے کو

(۱) لسان العرب (سکک)، المصباح المنیر مادہ: ''صمع''۔

کہتے ہیں [۱]۔

المصباح میں ہے: سکک یعنی دونوں کانوں کا چھوٹا ہونا۔

المغرب میں ہے: سکک یعنی کان کا چھوٹا ہونا، اس کے بعد لکھا ہے: فقہاء کے نزدیک سکاء وہ جانور ہے جس کا کوئی کان نہ ہو [۲]۔

اجمالی حکم:

۲-فقہاء قربانی کے باب میں سکاء اور صمعاء کے حکم پر یہ بتانے کے لئے گفتگو کرتے ہیں کہ کس طرح کے چوپائے کی قربانی ہوسکتی ہے، اور کس کی نہیں، قربانی کے جواز اور عدم جواز کے معاملہ میں مدار اس بات پر ہے کہ کون چوپائے چھوٹے کانوں والے ہیں، اور کون پیدائشی طور پر بغیر کان کے ہیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چھوٹے کانوں والے جانور کی قربانی درست ہے (چاہے اسے سکاء کہا جائے یا صمعاء)۔

لیکن مالکیہ کے نزدیک اگر کان اتنا زیادہ چھوٹا ہو کہ اس کی وجہ سے جانور کی ساخت بدنما ہوجائے تو قربانی درست نہیں ہوگی۔

رہا وہ جانور جو پیدائشی طور پر دونوں کانوں سے محروم ہو تو جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ قربانی کے لئے کافی نہیں ہوگا۔ حنابلہ کے نزدیک کافی ہوجائے گا، کیونکہ اس سے کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

جو مسئلہ قربانی کا ہے، وہی ہدی (حج میں قربانی کے جانور) کا بھی ہے [۳]۔

(۱) الدسوقی ۲/۱۲۰، المواق ۳/۲۴۱، الدرالمختار ۵/۲۰۶، البدائع ۵/۷۵۔

(۲) المصباح، المغرب مادہ: ''سکک''۔

(۳) البدائع ۵/۷۵، الدرالمختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/۲۰۶، المواق ۳/۲۴۱، الدسوقی ۲/۱۲۰، الشبراملسی بہامش نہایۃ المحتاج ۸/۱۲۸، کشاف القناع ۳/۶، المغنی ۸/۶۲۵۔

سکر

تعریف:

۱- لغت میں سکر: سکر فلان من الشراب ونحوه (فلاں شخص شراب اور اس جیسی چیز سے نشہ میں ہوا) کا مصدر ہے اس کی ضد صحو ہے، سکر (پہلے دونوں حروف کے زبر کے ساتھ) کے لغوی معنی ہیں: ہر وہ شراب یا مشروب جو نشہ پیدا کرے، سکر اس بھگوئی ہوئی کھجوروں کے شربت کو بھی کہتے ہیں جسے آگ پر نہ پکایا گیا ہو، قرآن مجید میں ہے: "وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَّرِزْقًا حَسَنًا"[۱] (اور کھجوروں اور انگوروں کے پھلوں میں (بھی تمہارے لئے سبق ہے) تم ان سے نشہ کے چیزیں اور عمدہ چیزیں بناتے ہو)، ابن العربی کہتے ہیں کہ یہ آیت شراب کی حرمت سے پہلے نازل ہوئی ہے، لہذا منسوخ ہے[۲]۔

سکر کی تعریف میں فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں:

امام ابوحنیفہ اور شافعیہ میں مزنی کے نزدیک سکر: ایسا نشہ ہے جو عقل کو اس طرح زائل کر دیتا ہے کہ وہ آسمان وزمین اور مرد وعورت میں تمیز نہیں کر پاتی، ابن الہمام نے صراحت کی ہے کہ سکر کی مذکورہ تعریف دراصل اس نشہ کے لئے ہے جس پر حد وجب ہوجاتی ہے، جس نشہ پر حد واجب نہ ہو اس کی تعریف تمام ائمہ حنفیہ کے نزدیک گفتگو میں بے ربطی اور ہذیان گوئی ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سکران (مدہوش شخص) وہ ہے جس کی مرتب گفتگو بے ربط ہوجائے اور اس کا راز نہاں عیاں ہوجائے، ایک قول یہ ہے کہ نشہ ایک ایسی حالت ہے جو انسان پر اس وقت طاری ہوتی ہے جب شراب وغیرہ سے چڑھنے والے بخارات سے اس کا دماغ پُر ہوجاتا ہے، اور اس کے ساتھ وہ عقل جو اچھی اور بُری چیزوں میں تمیز کرتی ہے، معطل ہوجاتی ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

جنون:

۲- جنون: عقل کے اس طرح مختل ہوجانے کو کہتے ہیں کہ آدمی کا قول وفعل اپنے معمول پر جاری نہ رہے، سوائے کبھی کبھار کے[۲]۔

جنون کی دوسری تعریفیں بھی کی گئی ہیں۔ دیکھئے: "جنون"۔

عتہ:

۳- عتہ: ایک ایسی بیماری ہے جو عقل میں خلل پیدا کر دیتی ہے، جس سے آدمی کی بات چیت بے ربط ہوجاتی ہے، اس کی کچھ باتیں سمجھداروں کی سی ہوتی ہیں، اور کچھ پاگلوں جیسی، یہی حال اس کے تمام معاملات کا ہوتا ہے[۳]۔

---

(۱) سورۂ نحل ر ۶۷۔

(۲) مختار الصحاح للشیخ محمد بن أبی بکر عبد القادر الرازی، شائع کردہ دار الحدیث قاہرہ، لسان العرب مادہ: "سکر"، المعجم الوسیط، تفسیر القرطبی ۱۰ر ۱۲۸۔

(۱) ابن عابدین ۲ر ۴۲۳، کشف الأسرار ۴ر ۳۶۳، الفروق للقرافی ۱ر ۲۱۷، الفرق (۴۰)، رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمہ ر ۲۸۷، القلیوبی ۳ر ۳۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۱۷۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

(۳) کشف الأسرار ۴ر ۲۷۴، ابن عابدین ۲ر ۴۲۶۔

صرع:

۴-صرع (مرگی): ایک ایسی بیماری ہے جو دماغ کو اس کے فعل سے ادھورے طور پر روکتی ہے، جس سے اعضاء میں تشنج پیدا ہوجاتا ہے [۱]۔

إغماء:

۵-إغماء (بے ہوشی): أغمي على الرجل کا مصدر ہے، اور یہ فعل مجہول ہی استعمال ہوتا ہے، یہ ایک مرض ہے جو قویٰ کو زائل کر دیتا ہے، اور عقل کو چھپالیتا ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسا فتور ہے جو کسی نشہ آور چیز کے بغیر طاری ہوتا ہے، اور قوی کے عمل کو زائل کر دیتا ہے [۲]۔

خدر:

۶-خدر (عضو کی بے حسی): استرخاء کی کیفیت کو کہتے ہیں، یعنی ایک طرح کا ڈھیلا پن جو بعض اعضاء یا پورے جسم پر چھا جاتا ہے، "خدر العضو تخديرا" کے معنی ہیں: عضو کو سن اور بے حس کر دینا یا احساس کو زائل کرنے کے لئے کسی بے حس کرنے والی چیز کا انجکشن دینا [۳]۔

ترقید:

۷-ترقید (نیند طاری کرنا): مرقد خواب آور شے ایسی چیز ہے جس کے پینے سے نیند طاری ہوجاتی ہے، اور وہ خوابیدہ کر دیتی ہے، اور اس کے ساتھ تمام حواس زائل ہوجاتے ہیں [۱]۔

(۱) القاموس۔
(۲) المعجم الوسیط، التعریفات للجرجانی۔
(۳) لسان العرب، تاج العروس۔

شرعی حکم:

۸-سکر (نشہ) کبھی زیادتی کرتے ہوئے کسی جانی پہچانی حرام چیز جیسے خمر (شراب) وغیرہ نشہ آور چیزیں پینے سے ہوتا ہے اور یہ حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" [۲] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور بانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو، تاکہ فلاح پاؤ)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام" [۳] (ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)۔

یا پھر یہ نشہ کسی ارتکاب جرم کے بغیر ہوگا، جیسے کہ کوئی نشہ آور چیز یہ سمجھ کر پیئے کہ وہ غیر نشہ آور ہے، اس صورت میں کوئی گناہ لازم نہیں آتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ" [۴] (تمہارے اوپر کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے، ہاں (گناہ تو اس پر ہے) جو تم دل سے ارادہ کر کے کہو)، اسی طرح اگر اس نے نشہ آور چیز حالت اضطرار میں پی ہو، جیسے کہ اسے اس کام پر مجبور کیا گیا ہو، یا کسی اٹکے ہوئے لقمے کو دفع کرنے کے لئے پیا ہو، جبکہ اس کے پاس کوئی دوسری شے موجود نہ ہو (تو یہی حکم ہے)۔

(۱) لسان العرب، الفروق للقرافی ۱/ ۲۱۷، الفرق الاربعون۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔
(۳) حدیث: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔-
(۴) سورۂ احزاب/ ۵۔

۹-نشہ کا ضابطہ:

نشہ کا پیمانہ متعین کرنے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، جمہور فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین کی رائے ہے کہ نشہ کا معیار یہ ہے کہ آدمی کا کلام بے ربط ہوجائے اور اس کی گفتگو کا غالب حصہ ہذیان گوئی پر مشتمل ہو، چنانچہ امام شافعی اس کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ نشہ والا وہ شخص ہے جس کی مرتب گفتگو خلل کا شکار ہوجائے اور اس کا پوشیدہ راز کھل جائے، امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں نشہ والا وہ شخص ہے جو زمین وآسمان اور مرد وعورت میں تمیز نہ کرسکے، امام مزنی شافعی کا قول بھی یہی ہے۔

دیکھئے: ''أشربہ'' ج ۵۔

خمر یا دیگر نشہ آور چیزیں پینے پر حد کا واجب ہونا:

۱۰-نشہ یا تو خمر کے پینے سے چڑھے گا، یا دیگر مشروبات سے، بعض فقہاء کے نزدیک خمر پینے والے کا حکم نبیذ جیسی دیگر نشہ آور چیزیں پینے والے کے حکم سے مختلف ہے۔

اول-خمر:

۱۱-فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ خمر پینا حرام ہے، اور اس کے پینے والے پر حد واجب ہے، چاہے اس نے تھوڑا پیا ہو یا زیادہ اور چاہے اس سے اس کو نشہ آیا ہو یا نہ آیا ہو[1]۔

تمام فقہاء نے اس رائے پر کتاب، سنت اور اجماع سے دلیل قائم کی ہے۔

کتاب اللہ سے دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ، إِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ''[1] (اے ایمان والو! شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں شیطان کے کام، سو اس سے بچے رہو، تاکہ فلاح پاؤ، شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ، شراب اور جوئے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، سو اب بھی تم باز آؤ گے)۔

سنت میں خمر کی حرمت کے سلسلے میں نبی علیہ السلام سے اتنی تعداد میں حدیثیں ثابت ہیں جو مجموعی طور پر تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں[2]۔ چنانچہ حضرت ابوسعید خدری سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کو فرماتے ہوئے سنا: ''يا أيها الناس إن الله تعالیٰ يعرض بالخمر ولعل الله سينزل فيها أمرا فمن كان عنده منها شئ فليبعه ولينتفع به'' (اے لوگو! اللہ تعالیٰ خمر کی تعریض کرتا ہے، توقع ہے کہ جلد ہی اللہ تعالیٰ اس کے سلسلہ میں کوئی فرمان نازل فرمائے گا، لہذا جس کے پاس کچھ شراب ہو تو اسے بیچ کر اس سے نفع حاصل کرلے) ابوسعیدؓ کہتے ہیں کہ کچھ ہی دن گذرے تھے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: ''إن الله تعالیٰ حرم

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۹، ابن عابدین ۴/ ۷-۳-۳۸، الہدایہ ۲/ ۱۱۰، المبسوط ۲۴/ ۲-۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۷۷۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۱-۱۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۳، الإقناع فی فقہ الإمام احمد بن حنبل لشرف الدین موسی الحجاوی ۴/ ۲۶۷ دار المعرفہ بیروت۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۰-۹۱۔

(۲) نیل الأوطار شرح منتقی الأخبار للشوکانی ۱۰/ ۱۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مکتبۃ الکلیات الأزہریہ ۱۳۹۸ھ ۱۹۷۸ء۔

الخمر، فمن أدركته هذه الآية وعنده منها شئ فلايشرب ولا يبع، قال: فاستقبل الناس بما كان عنده منها فی طريق المدينة فسفكوها"[۱] (اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام کردیا، بس جس تک یہ آیت پہنچے اور اس کے پاس کچھ شراب ہوتو وہ نہ اسے پیئے اور نہ بیچے، راوی کا بیان ہے: اس کے بعد یہ ہوا کہ لوگ اپنے پاس بچی ہوئی اور رکھی ہوئی شراب کو مدینہ کی گلیوں میں لے کر آئے اور اسے بہادیا)۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "کل مسكر خمر، وكل مسكر حرام"[۲] (ہر نشہ والی چیز خمر ہے، اور ہر نشہ والی چیز حرام ہے)۔

ایک اور روایت میں اس طرح ہے: "کل مسكر خمر، وكل خمر حرام" (ہر نشہ والی چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)، اجماع سے استدلال یوں ہے کہ امت کا اس کے حرام ہونے پر اجماع ہے[۳]۔

دوم: خمر (شراب) کے علاوہ دیگر نشیلی چیزیں:

۱۲- خمر کے علاوہ نبیذ جیسی دیگر نشیلی چیزیں پینے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ انگور سے کشید کی گئی شراب اور دیگر نشیلی نبیذوں کے درمیان پینے کی حرمت کے معاملہ میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ سب خمر کہلائیں گی اور اس کی کم یا زیادہ کوئی بھی مقدار پینے پر حد واجب ہوگی، چاہے اس کو پینے سے نشہ آئے یا نہ آئے[۱]۔

اس کے حرام ہونے کی روایت حضرت عمر، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابوہریرہؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابی بن کعبؓ، انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، اور اسی کے قائل حضرت عطاء، طاؤس، مجاہد، قاسم، قتادہ، عمر بن عبدالعزیز اور اسحاق ہیں[۲]۔

ان حضرات نے عدم تفریق پر حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "کل مسكر خمر وكل خمر حرام"[۳] (ہر نشہ آور خمر ہے اور خمر حرام ہے)۔

نیز حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بھی کہ رسول ﷺ سے "بتع" (شہد کی شراب) کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے جواب دیا: "کل شراب أسكر فهو حرام"[۴] (ہر مشروب جو نشہ پیدا کرے حرام ہے)۔

نیز حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث بھی ان کی دلیل ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے مجھے اور معاذ بن جبل کو یمن بھیجا تو میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ہمارے علاقہ میں ایک مشروب جَو سے بنتا ہے جو "مزر" کہلاتا ہے، اور ایک دوسرا مشروب شہد سے بنتا ہے جو

(۱) حدیث: "يا أيها الناس إن الله يعرض بالخمر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "کل مسكر خمر وكل مسكر حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۷-۱۵۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
(۳) المبسوط ۲۴/ ۲۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۳۔

(۱) شرح منح الجلیل ۴/ ۵۴۹، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ۲/ ۴۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، المجموع شرح المہذب ۲۰/ ۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۴-۳۰۵، منتہی الإرادات فی جمع المقنع مع التنقیح وزیادات لابن النجار ۲/ ۴۷۵ شائع کردہ عالم الکتب، المحرر فی الفقہ لأبی البرکات ۲/ ۱۶۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی، الإقناع ۴/ ۲۶۶۔
(۲) المغنی ۸/ ۳۰۵۔
(۳) حدیث: "کل مسكر خمر، وكل خمر حرام" کی تخریج گذر چکی ہے۔
(۴) حدیث: "کل شراب أسكر فهو حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

''بتع'' کہلاتا ہے، آپ کیا فرماتے ہیں؟ نبی کریم ﷺ نے جواب دیا: ''كل مسكر حرام''[1] (ہر نشلی چیز حرام ہے)۔

دوسرا قول:

حنفیہ کی رائے میں رائج ومعروف نشلی مشروبات میں سے خمر کے سوا کسی بھی مشروب پینے والے پر اس وقت تک کوئی حد واجب نہیں ہوگی جب تک کہ وہ پی کر مدہوش نہ ہوجائے، مثلاً نقیع الزبیب (کشمش یا منقی کا شربت) تھوڑی دیر تک پکایا ہوا انگور، کھجور، منقی اور مثلث (وہ شربت جسے اتنا پکایا گیا ہو کہ اس کے دو ثلث ختم ہوگئے ہوں)، اسی طرح گیہوں، جو، باجرہ، مکئی، شہد اور انجیر وغیرہ سے کشید کئے گئے مشروبات[2]۔

ان حضرات نے ابن عباسؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: ''حرمت الخمرة بعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب''[3] (خمر کو بعینہ حرام کیا گیا ہے، چاہے تھوڑا ہو یا زیادہ، اور ہر مشروب کا نشہ (حرام کیا گیا ہے)۔

بھنگ، افیوم اور حشیش کے استعمال کا حکم:

۱۳- بھنگ، افیوم اور حشیش کا استعمال کرنا حرام ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری ہوگی، بلکہ اسے تعزیری

(۱) حدیث أبي موسى: قال: ''بعثني النبي ﷺ أنا ومعاذ بن جبل إلى اليمن'' کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/۳۹، ابن عابدین ۴/۳۸، الہدایہ ۲/۱۱۱، المبسوط ۲۴/۹، فتح القدیر ۵/۳۰۵۔

(۳) ابن عباس کا قول: ''حرمت الخمرة بعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب'' کی روایت نسائی (۸/۳۲۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

سزا دی جائے گی[1]۔

امام بزدوی نے کہا: مفتی بہ قول کے مطابق ہمارے زمانے میں بھنگ سے نشہ کرنے پر حد جاری کی جائے گی۔

امام ابن تیمیہ نے کہا: حد واجب ہوگی، خواہ نشہ پیدا ہو یا نہ ہو، اور جو اس سے نشہ کرنے کو حلال سمجھے اور یہ رائے رکھے کہ وہ حلال ہے تو اس سے توبہ کرائی جائے گی[2]۔

خمر کو دیگر چیزوں کے ساتھ ملانا:

۱۴- اگر کوئی خمر میں ثرید بنائے یا اس سے سالن بنائے یا اس کے ذریعہ گوشت پکائے اور اس کے شوربہ سے کھائے تو اس پر حد واجب ہوگی، کیونکہ ان صورتوں میں عین خمر موجود ہے، یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب وہ اس سے ستو گوندھ کر کھائے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور اگر وہ اس سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائے اور کھالے تو حد جاری نہیں ہوگی، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ان کے نزدیک صحیح قول یہی ہے، نیز حنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ آگ خمر کے اجزاء کو جلا چکی ہے اور اب اس کے اثر کے سوا کچھ باقی نہیں رہا[3]۔

اگر وہ خمر کے ذریعہ حقنہ لگانے کا عمل کرے تو اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، مالکیہ اور صحیح تر قول کے مطابق شافعیہ، نیز حنابلہ نے اسی کی صراحت کی ہے، حنفیہ کی رائے بھی یہی ہے، اس کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ یہ نہ تو خمر کو کھانے کے ہم معنی ہے اور نہ پینے کے،

(۱) ابن عابدین ۵/۲۹۴-۲۹۵۔

(۲) الاختیارات/۲۹۹، مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۳۴/۲۱۰-۲۱۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۱۸۸، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۰۶، منتہی الإرادات ۲/۴۷۶، الإقناع ۴/۲۶۷، المحرر فی الفقہ/۱۶۳۔

نیز یہ کہ اس کے حلق تک نہیں پہنچا، لہذا یہ ایسا ہی ہوا، جیسے اگر وہ اس کے ذریعہ اپنے زخم کا علاج کرتا [1]، امام احمد سے مروی ہے کہ خمر سے پچھنا لگانے والے پر حد ہے، کیونکہ اس نے اس کو اپنے پیٹ تک پہنچایا، متقدمین حنابلہ کے نزدیک پہلی رائے اولیٰ ہے، جیسا کہ ابن قدامہ کا کہنا ہے، متأخرین نے دوسرے قول کو ترجیح دی ہے [2]۔

اگر وہ خمر کو ناک کے راستہ کھینچ کر اندر لے جائے تو اس پر "حد" ہے، حنابلہ کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسے اپنے حلق سے گذار کر اپنے اندر لے گیا [3]۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اس پر کوئی حد نہیں ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب اس کو بطور سرمہ لگائے یا اپنے کان میں ٹپکائے یا بطور دوا پیٹ کے زخم یا سر کے زخم میں استعمال کرے، اور وہ اس کے دماغ تک پہنچ جائے، یہ اس لئے کہ حد کا وجوب خمر کے پینے پر مبنی ہے، اور وہ ان کاموں سے پینے والا نہیں شمار ہوتا، شراب کے مزاج میں بھی ان افعال کی طرف لے جانے والا کوئی داعیہ نہیں ہے کہ اس سے روکنے کی مشروعیت کی ضرورت پیدا ہو [4]۔

اگر خمر کو پانی کے ساتھ ملا دیا جائے اور خمر غالب ہو تو حد جاری کی جائے گی، اور اگر پانی غالب ہو تو حد جاری نہیں کی جائے گی، الا یہ کہ اس سے نشہ پیدا ہو، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں برابر ہوں، حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خمر کا نام باقی ہے، (اب بھی

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸، المغنی ۸/ ۳۰۶، المبسوط ۲۴/ ۳۵۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۷، کشاف القناع ۶/ ۱۹۸، المحرر فی الفقہ ص ۱۶۳۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۰۷، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

(۴) المبسوط ۲۴/ ۳۵۔

اسے خمر ہی کہا جاتا ہے) اور بعض پینے والوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اسے پانی میں ملا کر پیتے ہیں [1]۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ اگر کوئی نشہ والی چیز کو پانی میں ملائے اور وہ پانی میں فنا ہو جائے پھر اسے پئے تو اس پر حد نہیں ہوگی۔

نیز ان کا کہنا ہے کہ پیاس کی وجہ سے اس نے شراب پی جو کہ اتنے پانی میں ملا ہوا تھا جو پیاس بجھانے کے لئے کافی ہوتا ہے تو یہ شراب بوقت اضطرار پیاس رفع کرنے کے لئے مباح ہوگی، اور اگر اس نے شراب کو اس حال میں پیا کہ وہ کسی اتنے تھوڑے پانی میں ملی ہوئی تھی جو کہ پیاس نہیں بجھایا کرتا تو یہ شراب مباح نہیں ہوگی، کیونکہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوسکتا، چنانچہ اس پر حد نافذ ہوگی [2]۔

اگر آدمی کسی دوا کو شراب میں گوندھ کر یا لپیٹ کر یا مرکب دوا کا جز بنا کر پئے درانحالیکہ دوا غالب ہو تو اس پر حد نہیں ہے، لیکن اگر خمر ہی غالب ہو تو حنفیہ کے نزدیک حد جاری ہوگی۔

کیونکہ مغلوب حصہ اس صورت میں غالب حصہ کے ذریعہ فنا ہوجاتا ہے، جبکہ غالب جز مغلوب حصہ کی مخالف جنس سے ہو، اور (قاعدہ یہ ہے کہ) "حکم" غالب کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے [3]۔

نشہ اور شراب نوشی کی سزا کی مقدار:

۱۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب پینے والے پر مطلقاً حد واجب ہے، چاہے وہ اس سے مدہوش ہو یا نہ ہو، اور چاہے تھوڑا پیا ہو یا زیادہ، البتہ شراب پینے پر جو حد واجب ہے اس کی مقدار کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان دو اقوال ہیں:

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸، البدائع ۷/ ۴۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۱۷-۱۱۸۔

(۳) المبسوط ۲۴/ ۳۵۔

پہلا قول:

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا راجح قول [۱] جو کہ دراصل شافعیہ کے قول اصح کا مقابل ہے یہ ہے کہ اس کی حد، اسی کوڑا ہے، اور مرد وعورت کے درمیان اس میں کوئی فرق نہیں ہے، امام ثوری اسی کے قائل ہیں، اس رائے کے حق میں ان کا استدلال اجماع صحابہ سے ہے، مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حد خمر کے سلسلہ میں لوگوں کو مشورے کے لئے بلایا، چنانچہ عبدالرحمٰن بن عوف نے یہ رائے دی کہ اس کے لئے سب سے ہلکی سزا یعنی ۸۰ کوڑے مقرر کیجئے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے شارب خمر پر ۸۰ کوڑے جاری کئے، اور یہی فیصلہ انہوں نے لکھ کر حضرت خالد اور ابوعبیدہ کو ملک شام میں بھیجا۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے مشورے کے وقت فرمایا: شرابی جب نشہ میں آتا ہے تو ہذیان بکتا ہے، اور ہذیان میں افتراپردازی کرتا ہے، اور (یہ معلوم ہے کہ) بہتان تراشی کرنے والے کی سزا ۸۰ کوڑے ہیں [۲]۔

دوسرا قول:

اصح قول کے مطابق شافعیہ اور ابوبکر اور ابوثور [۳] کی اختیار کردہ ایک دوسری روایت کے مطابق حنابلہ اس رائے کے قائل ہیں کہ حد خمر کی مقدار صرف ۴۰ کوڑے ہیں، اور اگر امام سزا کو اسی ۸۰ کوڑے تک پہنچانا مناسب سمجھے تو شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول کے مطابق اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا، البتہ چالیس (۴۰) کوڑے پر یہ اضافہ بطور تعزیر ہوگا۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل وہ واقعہ ہے کہ حضرت علیؓ نے ولید بن عقبہ کو چالیس کوڑے لگائے اور فرمایا: نبی علیہ السلام نے چالیس کوڑے لگائے، حضرت ابوبکر نے بھی چالیس ہی لگائے، حضرت عمرؓ نے اسی کوڑے لگائے، یہ سب ہی سنت ہیں اور چالیس کوڑے مجھے زیادہ پسند ہے [۱]۔

انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے خمر کے سلسلہ میں کھجور کی چھڑی اور جوتے سے سزا دی، اس کے بعد حضرت ابوبکر نے چالیس کوڑے لگائے، پھر جب حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں لوگ ''ریف'' (کھانے پینے کی فراخی وفراوانی) اور بستیوں اور قصبوں سے قریب ہوگئے تو انہوں نے (اہل مشورہ کے سامنے) یہ سوال رکھا: شراب پینے پر کوڑے مارنے کے بارے میں آپ لوگوں کی کیا رائے ہے؟ عبدالرحمٰن بن عوف نے کہا: میری رائے میں آپ اسے سب سے ہلکی حد کے برابر رکھیں، چنانچہ انس بن مالک کا بیان ہے کہ عمرؓ نے اسی کوڑے جاری کردیئے [۲]۔

اس سلسلہ میں (شافعیہ اور اس رائے کے قائلین حنابلہ) کہتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کا فعل حجت ہے اور اسے کسی غیر نبی کے فعل کی بنا پر ترک کرنا جائز نہیں ہے، نیز کسی ایسی بات پر اجماع منعقد نہیں ہوسکتا جو نبی

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۴۱، البدائع ۷/۵۷، المبسوط ۲۴/۳۰، فتح القدیر ۵/۳۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/۵۵، بدایۃ المجتہد ۲/۴۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۰۷، منتہی الإرادات ۲/۴۷۶، المحرر فی الفقہ ۲/۱۶۳، الإقناع ۴/۲۶۷۔

(۲) اثر علی: ''إذا سکر هذی..'' کی روایت دارقطنی (۳/۱۵۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، ابن حجر نے حضرت علیؓ سے اس کے ثبوت پر شک کا اظہار کیا ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۴/۷۵-۷۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/۱۸۹، نہایۃ المحتاج ۸/۱۴، حاشیۃ الجمل ۵/۱۶۰، المغنی ۸/۳۰۷، المحرر فی الفقہ ۲/۱۶۳، بدایۃ المجتہد ۲/۴۷۷۔

(۱) حدیث: ''أن علیّا جلد الولید بن عقبة'' کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجرید والنعال'' کی روایت مسلم (۳/۱۳۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ﷺ، ابوبکرؓ اور علیؓ کے عمل کے خلاف ہو، لہذا عمرؓ کی طرف سے کوڑوں میں اضافہ کو اس حقیقت پر محمول کیا جائے گا کہ یہ دراصل تعزیر ہے، جس کا کرنا امام کے لئے جائز ہے، اگر وہ ایسا کرنا مناسب سمجھے۔

نشہ آور چیز کا رمضان میں دن کے وقت پینا:

۱۶- جب کوئی انسان رمضان میں دن کے وقت کوئی نشہ آور چیز پی لے تو پینے کی بنا پر اسے ''حد'' لگائی جائے گی اور رمضان میں روزہ توڑنے کی بنا پر بیس کوڑے بطور تعزیر لگائے جائیں گے، حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

ایسا اس وجہ سے ہے کہ شراب نوشی سے حد لازم آتی ہے اور ماہ رمضان، نیز روزے کی بے حرمتی سے تعزیر واجب ہوتی ہے، لیکن چونکہ حد تعزیر سے زیادہ سخت ہے، اس لئے اس پر حد پہلے لگائی جائے گی، اس کے بعد متصلاً ہی اس کی تعزیر نہیں کی جائے گی، تاکہ اسے کوئی جسمانی گزند نہ پہنچے۔

اس مسئلہ میں اصل حضرت علیؓ کی یہ حدیث ہے کہ ان کے پاس نجاشی حارثی کو لایا گیا جو شراب پیئے ہوئے تھا، حضرت علیؓ نے اس پر حد جاری کر کے قید کر دیا، پھر دوسرے دن اسے قید سے نکال کر بیس کوڑے لگائے، اور فرمایا: یہ اللہ کے مقابلہ میں تمہاری جسارت اور رمضان میں تمہارے روزہ توڑنے کی سزا ہے[2]۔

حد خمر کے وجوب کے شرائط:

حد کو واجب کرنے کے لئے مندرجہ ذیل باتیں شرط ہیں:

۱۷- اول: مکلّف ہونا جو یہاں اس مسئلہ میں عاقل اور بالغ ہونا ہے، چنانچہ مجنون اور بچے پر بالاتفاق حد واجب نہیں ہے[1]۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد ایک خالص سزا ہے، جو خالص جرم کی طالب ہے، جبکہ بچے اور پاگل کا فعل جرم نہیں کہلا سکتا، لہذا ان دونوں سے جرم کے معدوم ہونے کی وجہ سے ان پر کوئی حد نہیں ہے۔

البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ باشعور لڑکے کو بطور تنبیہ تادیب کی جائے گی۔

۱۸- دوم: مسلمان ہونا[2]۔ حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق ذمی (اسلامی ریاست کا غیر مسلم شہری) اور مستأمن حربی (دشمن ملک کا پناہ گزین) پر شراب پینے یا نشہ کرنے کی بنا پر حد نہیں ہے[3]۔

امام کاسانی کہتے ہیں کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک شراب پینا اہل ذمہ کے لئے مباح ہے، لہذا یہ جرم میں شمار نہیں ہوگا، بعض مشائخ کے نزدیک اگرچہ یہ حرام ہے، لیکن ہمیں ان سے اور ان کے دینی معاملات سے تعرض کرنے سے منع کیا گیا ہے، جبکہ ان پر حد جاری کرنا گویا ان سے تعرض کرنا ہے، کیونکہ ایسا کرکے ہم انہیں شراب نوشی سے روک رہے ہوں گے۔

حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ جب وہ (مستامن حربی اور ذمی) پی کر مدہوش ہو جائیں تو نشہ کے سبب ان پر حد جاری کی جائے گی، نہ کہ محض پینے کی بنا پر، کیونکہ نشہ کرنا تمام مذاہب میں حرام ہے، امام

---

(۱) المبسوط ۲۴/ ۳۲-۳۳، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۸۔
(۲) المبسوط ۲۴/ ۳۳۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۹، ابن عابدین ۳/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔
(۲) البدائع ۷/ ۳۹، ابن عابدین ۳/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۳، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔
(۳) البدائع ۷/ ۳۹، المبسوط ۲۴/ ۳۱۔

کاسانی کہتے ہیں کہ امام حسنؒ کا یہ قول حسن ہے[۱]۔

حاشیہ ابن عابدین میں تحریر ہے: اگر ذمی حرام چیز کا استعمال کر کے نشہ کرے تو صحیح تر قول کے مطابق اس پر حد جاری ہوگی، کیونکہ ہر دین وملت میں نشہ حرام ہے، حاشیہ میں ان کا یہ قول بھی ہے کہ صحیح تر رائے میں اس پر حد لگائی جائے گی، یہ امام حسن کا فتوی ہے، اور بعض مشائخ نے اس رائے کو پسند کیا ہے، البتہ فقہ حنفی میں اصل مذہب یہ ہے کہ جب وہ شراب پئے اور اس سے نشہ میں آ جائے تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، جیسا کہ ''نہر'' میں ''فتاوی قاری الہدایہ'' سے نقل کیا گیا ہے[۲]۔

مجد بن تیمیہ کہتے ہیں کہ ذمی کو شراب نوشی پر حد نہیں لگائی جائے گی، اگر چہ اسے نشہ آ جائے اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ حد جاری کی جائے گی، اور میرے نزدیک اگر اسے نشہ آ جائے تو حد ہوگی ورنہ نہیں[۳]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی اگر علانیہ شراب پیئے تو اس کی تادیب کی جائے گی[۴]۔

۱۹-سوم: شراب پینے پر مجبور نہ ہونا یعنی یہ کہ وہ اسے اپنے اختیار سے پئے، یہ متفق علیہ شرط ہے[۵]، چنانچہ جسے شراب پینے پر مجبور کیا گیا ہو اس پر کوئی حد نہیں ہے، اس مسئلہ میں رسول ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه''[۱] (میری امت سے غلطی، بھول چوک اور جس کام پر وہ مجبور کئے گئے ہوں اسے معاف کر دیا گیا ہے)، دوسری بات یہ ہے کہ ''حد'' ایک خالص سزا ہے، اور جرم خالص کا تقاضا کرتی ہے، جبکہ جبری شراب نوشی حلال ہے، کوئی جرم نہیں ہے، لہذا کسی حد یا گناہ کا سوال نہیں[۲]۔

نیز اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اسے ڈرا دھمکا کر اور زدوکوب کر کے مجبور کیا گیا ہو یا زبردستی منہ کھول کر اور اس میں شراب انڈیل کر اس کو پینے پر مجبور کیا گیا ہو، حنابلہ نے صاف طور پر یہ مسئلہ لکھا ہے[۳]۔

اور مالکیہ نے صراحتاً یہ لکھا ہے کہ جبر واکراہ سے مراد قتل یا قاتلانہ زدوکوب یا کسی جسمانی عضو کی ہلاکت یا اس قسم کی مہلک مار کی دھمکی ہے، مہلک مار سے مراد امام سحنونؒ کے نزدیک قوی تر قول کے مطابق سخت قسم کا قید وبند ہے[۴]۔

اسی طرح اس شخص پر کوئی حد نہیں ہوگی جس کے پاس شراب کے سوا کوئی سیال چیز موجود نہ ہو اور اٹکے ہوئے لقمہ کو دفع کرنے کے لئے اسے پینے پر مجبور ہو، اس کی دلیل تحریم خمر والی آیت میں یہ ارشاد ربانی ہے: ''**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ**''[۵] (لیکن (اس میں بھی) جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا

---

(۱) البدائع ۷/ ۴۰۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۔

(۳) المحرر ۲/ ۱۶۳۔

(۴) الدسوقی ۴/ ۳۵۲، منح الجلیل ۴/ ۵۴۹۔

(۵) البدائع ۷/ ۳۹، ابن عابدین ۴/ ۳۷، المبسوط ۲۴/ ۳۲، الہدایہ ۲/ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۲، شرح منح الجلیل ۳/ ۵۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۵۹، المغنی ۸/ ۳۰۷، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۲، المحرر فی الفقہ ۲/ ۱۶۳، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

(۱) حدیث: ''رفع عن أمتي الخطأ والنسيان'' یہ حدیث ان الفاظ میں بھی آئی ہے: ''إن الله وضع عن أمتي......'' کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۹، المغنی ۸/ ۳۰۷۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۰۷، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۲۔

(۵) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ "حد" ایک خالص سزا ہے جو کہ جرم خالص کی متقاضی ہے، جبکہ حلق میں لقمہ اٹکنے کے اضطرار کی بنا پر شراب پینا حلال ہے، لہذا یہ جرم نہیں ہوا، اس کی صراحت حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے [۱]۔

اگر اس نے شراب پیاس کی بنا پر پیا تو حنابلہ [۲] کا کہنا ہے کہ اگر وہ اتنے پانی میں ملایا گیا ہو جو پیاس بجھاتا ہو تو اضطرار کے وقت پیاس بجھانے کے لئے مباح ہوگا، جیسا کہ جان لیوا فاقہ (مخمصہ) کے وقت مردار مباح ہو جاتا ہے، اور جس طرح یہ لقمہ اٹک جانے کے وقت مباح ہوتا ہے، عبداللہ بن حذافہ کے قصے میں آتا ہے کہ ان کو رومیوں نے گرفتار کر لیا، اور ان کے متکبر اور سرکش لوگوں نے انہیں ایک ایسے گھر میں قید کر دیا جس میں ان کے کھانے پینے کے لئے شراب ملا ہوا پانی اور بھنا ہوا سور کا گوشت دیا جاتا تھا، انہیں تین دن تک اسی طرح رکھا گیا، مگر انہوں نے اسے نہیں کھایا پیا، جب ان لوگوں کو ان کے مرنے کا اندیشہ ہوا تو انہیں نکالا، اس وقت وہ ان لوگوں سے بولے کہ بخدا، اللہ تعالیٰ نے اسے میرے لئے حلال کر دیا تھا، کیونکہ میں مجبور و مضطر تھا، مگر میں تم لوگوں کو دین اسلام کا مذاق اڑانے اور خوش ہونے کا موقع نہیں دینا چاہتا تھا [۳]۔

اگر اس نے خالص شراب پیا یا اتنا تھوڑا پانی ملا ہوا پیا ہو جس سے پیاس نہیں بجھا کرتی تو یہ اس کے لئے مباح نہیں ہوگا، بلکہ اس پر حد جاری ہوگی۔

حنفیہ [۱] کے نزدیک پیاس کی بنا پر شراب کا پینا حلال ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" [۲] (سوا اس کے کہ اس کے لئے تم مضطر ہو جاؤ)۔

شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول پیاس اور بھوک کی بنا پر شراب نوشی کا حرام ہونا ہے، لیکن حد نہیں نافذ ہوگی، ان کا کہنا ہے: اگر وہ پیاس کی وجہ سے ہلاکت کے قریب پہنچ جائے تو اس کے لئے اس کا پینا جائز ہے [۳]۔

نشہ آور چیز علاج کے لئے پینا:

۲۰ - اگر آدمی نشہ آور چیز علاج کے لئے پئے تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسا کرنا اس کے لئے مباح نہیں ہے، شافعیہ کے یہاں بھی صحیح تر قول یہی ہے [۴]، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس پر حد لگائی جائے گی۔

ان فقہاء نے علاج کے لئے شراب پینے کے عدم جواز پر وائل حضرمی کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ طارق بن سوید الجعفی نے نبی علیہ السلام سے شراب کے بارے میں دریافت کیا، تو آپ نے انہیں منع فرمایا، یا یہ کہ اس کا بنانا آپ نے ناپسند فرمایا، جعفی نے وضاحت کی کہ میں تو اسے دوا کے لئے بناتا ہوں، اس پر نبی علیہ السلام

---

(۱) البدائع ۳۹/۷، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۴/۴، اس میں عدم جواز کے سلسلہ میں ابن عرفہ کے اختلاف کا ذکر ہوا ہے، شرح منح الجلیل ۵۵۲/۴، مغنی المحتاج ۱۸۸/۴، نہایۃ المحتاج ۱۳/۸، المغنی ۳۰۷/۸، منتہی الارادات ۴۷۶/۲، المحرر ۱۶۲، الاقناع ۲۶۶/۴۔

(۲) المغنی ۳۰۷/۸، منتہی الارادات ۴۷۵/۲، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۲۔

(۳) عبداللہ بن حذافہ کا یہ قصہ ابن حجر نے الاصابہ (۲۹۶/۲-۲۹۷ طبع السعادۃ) میں نقل کیا ہے، اور اسے بیہقی کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۱) المبسوط ۲۸/۲۴۔

(۲) سورۂ انعام/۱۱۹۔

(۳) مغنی المحتاج ۱۸۸/۴، نہایۃ المحتاج ۱۴/۸، حاشیۃ الجمل ۱۵۸/۵۔

(۴) المبسوط ۹/۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۳/۴-۳۵۴، شرح منح الجلیل ۵۵۲/۴، المغنی ۳۰۸/۸، مغنی المحتاج ۱۸۸/۲۰، نہایۃ المحتاج ۱۴/۸، حاشیۃ الجمل ۱۵۸/۵۔

نے فرمایا: "إنه ليس بدواء ولكنه داء"[۱] (یہ دوا نہیں، بلکہ بیماری ہے)۔

اور اس لئے کہ نشہ والی چیز حرام بعینہ (یعنی اپنی ذات میں حرام) ہے، اس لئے علاج کے لئے مباح نہیں ہوسکتی، جیسے خنزیر کا گوشت۔

قول اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اتنی مقدار کے ذریعہ علاج کرنا جائز ہے، جو نشہ نہ پیدا کرے، جیسا کہ دیگر نجاسات (کا معاملہ ہے) اور یہ مسئلہ عام حالات میں ہے، جہاں تک اضطراری حالت کا سوال ہے، جبکہ وہ کوئی دوسری دوا نہ پائے تو اس کے جواز میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل "تداوی" میں دیکھی جائے۔

۲۱- چہارم: حد واجب ہونے کی شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ پیتے وقت مشروب پر خمر ہی کے نام کا اطلاق ہوتا ہو۔

حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے[۲]۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی حد کا واجب ہونا، شراب پینے سے وابستہ ہے، حتی کہ اگر شراب میں پانی ملا دیا ہو پھر اس کے بعد پیا ہو تو دیکھا جائے گا، اگر غالب حصہ پانی ہے تو اس پر کوئی حد نہیں جاری کی جائے گی، کیونکہ پانی کے غالب ہونے کی بنا پر شراب کا نام اس سے زائل ہوگیا، اور اگر غالب حصہ شراب ہو یا دونوں برابر ہوں تو حد جاری کی جائے گی، کیونکہ شراب کا نام باقی ہے (اب بھی اسے شراب کہا جاتا ہے)، بعض شرابیوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اسے پانی میں ملا کر پیتے ہیں۔

جو شخص شراب کی دردی (تلچھٹ)[۳] پیئے، جمہور فقہاء کے نزدیک اس پر حد ہے، کیونکہ وہ بلاشبہ شراب ہے، حنفیہ کی رائے اس سے مختلف ہے، ان کے نزدیک اس کا پینا اور اس سے فائدہ اٹھانا مکروہ ہے، کیونکہ ہر چیز کی تلچھٹ اس کی صافی (خالص) کے درجہ میں ہوتی ہے، اور شراب سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، اسی طرح اس کی تلچھٹ سے فائدہ اٹھانا بھی حرام ہوگا، ایسا اسی وجہ سے ہے کہ تلچھٹ میں شراب کے اجزاء ہوتے ہیں، اگر پانی میں شراب کا ایک قطرہ گر جائے تو اس کا پینا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، جب مسئلہ یہ ہے تو تلچھٹ بدرجۂ اولیٰ ناجائز ہوگی[۱]۔

۲۲- پنجم: ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ جانتا ہو کہ جو مشروب وہ پی رہا ہے اس کی کثیر مقدار نشہ پیدا کرتی ہے، کیونکہ اس کے پینے پر حد اسی وقت لازم آتی ہے جبکہ وہ جانتا ہو کہ زیادہ مقدار میں پینا نشہ پیدا کرے گا، جو یہ نہ جانتا ہو اس پر کوئی حد نہیں ہے، یہ عام اہل علم کا قول ہے، شافعیہ نے صرف یہ شرط قرار دی ہے کہ بس وہ یہ جانتا ہو کہ جو چیز وہ پی رہا ہے وہ نشہ آور ہے[۲]۔

اس پر حد عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ نہ اس کے حرام ہونے کا علم رکھتا تھا اور نہ اس کو پی کر ارتکاب معصیت کا اس کا کوئی ارادہ تھا، اس کا معاملہ گویا اس شخص کا سا ہے، جس کے پاس اس کی منکوحہ بیوی کے علاوہ کوئی دوسری عورت دلہن بنا کر شبِ زفاف میں پہنچا دی گئی، اور اس شخص پر بھی کوئی حد نہیں جو اسے (کسی نشہ آور مشروب کو) اس حال میں پیئے کہ اسے اس کی تحریم ہی کا علم نہ ہو، کیونکہ حضرت عمرؓ اور عثمانؓ کا قول ہے کہ حد صرف اسی پر ہے جسے اس کا

---

(۱) حدیث وائل الحضرمی: "إنه ليس بدواء" کی روایت مسلم (۱۵۷۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) البدائع ۴۰/۷۔

(۳) الدردی اس عکر (تلچھٹ) کو کہتے ہیں جو شراب کے برتن کے پیندے میں ہوتا ہے، کیونکہ وہ اسی کا جز ہوتا ہے۔

(۱) الموسوعہ ۱۷/۵ "أشربہ"۔

(۲) الہدایہ ۱۱۱/۲، المبسوط ۳۲/۲۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۵۲/۴، شرح منح الجلیل ۵۵۰/۴، مغنی المحتاج ۱۸۷/۴، نہایۃ المحتاج ۱۳/۸، حاشیۃ الجمل ۱۵۹/۵، المغنی ۳۰۸/۸، منتہی الإرادات ۴۶۷/۲، المحرر فی الفقہ ۱۶۳/، الإقناع ۲۶۷/۴۔

علم ہو اور اس لئے بھی کہ تحریم سے ناواقف شخص اس آدمی کے مانند ہے، جو نہ جانتا ہو کہ یہ شراب ہے، چنانچہ جب وہ اس کی تحریم سے ناواقف ہونے کا دعوی کرے تو غور کیا جائے گا۔

اگر وہ مسلمانوں کے درمیان اسلامی ملک میں پلا بڑھا ہو، تو اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح کی چیز اس پر مخفی نہیں رہ سکتی، اسی لئے اس بارے میں اس کا دعویٰ ناقابلِ قبول ہوگا، اگر وہ جلد ہی اسلام لایا ہے، یا شہروں سے دور دیہات میں پرورش پایا ہے تو اس کا دعویٰ قبول کرلیا جائے گا، کیونکہ جو بات وہ کہہ رہا ہے اس کا احتمال موجود ہے، اس مسئلہ کی صراحت حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کی ہے [1]۔

۲۳- ششم: حنفیہ نے ایک شرط یہ لگائی ہے کہ وہ بولنے کی صلاحیت رکھتا ہو، چنانچہ گونگے پر شبہ کی بنیاد پر "حد" نہیں لگائی جائے گی [2]۔ کیونکہ اگر وہ گویائی کی صلاحیت رکھتا تو اس بات کا احتمال تھا کہ وہ شراب نوشی کا کوئی ایسا سبب بتاتا جس سے اس کو حد نہ لگائی جاسکے، جیسے جبر واکراہ یا کسی اٹکے ہوئے لقمہ کو نگلنا۔

اس کا مرد ہونا یا آزاد ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ حد مرد وعورت، غلام سب پر نافذ ہوگی، البتہ غلام کی حد آزاد کی حد کا نصف ہوگی [3]۔

شراب کی بو کا پایا جانا:

۲۴- جس کے منہ سے شراب کی بو آئے اس پر حد واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول:

حنفیہ، شافعیہ اور راجح روایت کے مطابق [1] حنابلہ کی رائے ہے کہ جس کے منہ سے شراب کی بو آئے اس پر حد واجب نہیں ہے، یہ اس لئے کہ شراب کی بو کا پایا جانا شراب پینے پر دلالت نہیں کرتا، ہوسکتا ہے کہ اس نے اس سے محض کلی کی ہو، اسے پیا نہ ہو یا جبراً پیا ہو یا لقمہ اٹک جانے کی بنا پر پیا ہو، جس سے جان جانے کا اندیشہ رہا ہو۔

دوسرا قول:

مالکیہ اور دوسری روایت کے مطابق حنابلہ [2] کی رائے ہے کہ شراب کی بو کی وجہ سے اسے حد لگائی جائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے ایک شخص کو جس کے منہ سے شراب کی بو آرہی تھی کوڑے لگائے تھے [3]۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: مجھے عبیداللہ کے منہ سے پینے کی بو آئی جس پر اس نے اقرار کیا کہ اس نے طلا (انگوروں کا

---

(۱) المبسوط ۲۴/۳۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/۱۸۸، حاشیۃ الجمل ۵/۱۵۹، المغنی ۸/۳۰۸-۳۰۹، منتہی الإرادات ۲/۴۷۶۔

(۲) ابن عابدین ۴/۳۷۔

(۳) البدائع ۷/۴۰، شرح منح الجلیل ۴/۵۴۹۔

(۱) البدائع ۷/۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/۴۰، الہدایہ شرح بدایۃ المبتدی ۲/۱۱۱، المبسوط ۴/۳۱، فتح القدیر ۵/۳۰۸، مغنی المحتاج ۴/۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/۱۶، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۰۹، منتہی الإرادات ۲/۴۷۶، الإقناع ۴/۲۶۷، الإقناع میں یہ بھی درج ہے کہ جس کے منہ سے شراب کی بو آئے اسے تعزیری سزا دی جائے گی، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/۵۵۲، بدایۃ المجتہد ۲/۴۷۹، المغنی ۸/۳۰۹، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۳۔

(۳) اثر ابن مسعودؓ: "في جلده رجلاً وجد منه رائحة الخمر" کی روایت بخاری (الفتح ۹/۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۵۱-۵۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

گاڑھا رس) پیا ہے، عمرؓ نے فرمایا: میں طلا کے بارے میں دریافت کروں گا، اگر یہ نشہ پیدا کرتا ہو گا تو عبید اللہ کو کوڑے لگاؤں گا[1]۔

اور اس لئے کہ بو، شراب پینے پر دلالت کرتی ہے، لہذا وہ اقرار کے قائم مقام ہوئی[2]۔

شراب کی قے کرنا:

۲۵- شراب کی قے کی بنا پر حد واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں:

پہلا قول:

حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق[3] امام احمد کی رائے یہ ہے کہ جو شخص شراب کی قے کرے اس پر حد نہیں ہے، کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ مجبور کیا گیا ہو، یا نہ جانتا ہو کہ اس سے نشہ پیدا ہوتا ہے، یا اسی طرح کی کوئی اور بات ہو۔

دوسرا قول:

مالکیہ اور ایک روایت کی رو سے امام احمد[4] کا مذہب یہ ہے کہ شراب کی قے کرنے پر حد لگائی جائے گی، کیونکہ ایسا شراب پینے کے بعد ہی ہوتا ہے، یہ گویا ایسا ہی ہے جیسے اس پر شراب پینے کا ثبوت قائم ہو چکا ہو۔

(۱) اثر عمر: "إني وجدت من عبيد الله ريح الشراب.." کی روایت عبد الرزاق نے المصنف (۲۲۸/۹ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے۔
(۲) المغنی ۳۰۹/۸۔
(۳) البدائع ۴۰/۷، ابن عابدین ۴۰/۴، الہدایہ ۱۱۱/۲، المبسوط ۳۱/۲۴، فتح القدیر ۳۰۸/۵، مغنی المحتاج ۱۹۰/۴، نہایۃ المحتاج ۱۶/۸، المغنی ۳۰۹/۸۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳۵۳/۴، المغنی ۳۰۹/۸، الإقناع ۲۶۸/۴، منتہی الإرادات ۴۷۶/۲۔

نیز امام شعبی کا قول ہے کہ جب قدامہ کا معاملہ پیش آیا تو علقمہ الخصی نے آ کر کہا تھا: میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اسے شراب کی قے کرتے دیکھا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر اس پر حد جاری کی کہ جس نے شراب کی قے کی وہ گویا اسے پی چکا ہے[1]۔

نیز حضرت عثمانؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب ان کے پاس ولید بن عتبہ کو لایا گیا، تو حمران اور ایک دوسرے شخص نے اس کے خلاف گواہی دی، ان میں سے ایک نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسے شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے، اور دوسرے نے شہادت دی کہ اس نے اسے اس کی قے کرتے ہوئے دیکھا، چنانچہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: یہ قے نہیں کرسکتا جب تک کہ اسے پیا نہ ہو، پھر علیؓ سے فرمایا کہ اسے کوڑے لگاؤ، حضرت علیؓ نے عبداللہ بن جعفرؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اسے کوڑے لگائے[2]۔ یہ واقعہ ذی علم اکابر صحابہ کے سامنے پیش آیا اور کسی نے نکیر نہیں کی، اس طرح یہ ایک اجماعی مسئلہ ہو گیا۔

علاوہ ازیں اس کے خلاف گواہی کے لئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ اس نے شراب پی ہے، جبکہ یہ واقعہ ہے کہ جب تک کہ وہ اسے پی نہ لے شراب کی قے نہیں کرسکتا، یا اس سے مدہوش نہیں ہوسکتا[3]۔

حد کو ثابت کرنا:

حد اس وقت تک واجب نہیں ہوسکتی جب تک کہ پینا یا نشہ کرنا

(۱) اثر عمر: "من قاء ها فقد شربها" ابن قدامہ نے اس کو سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے سعید بن منصور کی طرف منسوب کیا ہے، جیسا کہ المغنی (۳۱۰/۸ طبع الریاض) میں ہے۔
(۲) أثر عثمان: "حين جلد الوليد بن عقبة" کی روایت مسلم (۱۳۳۱/۳، ۱۳۳۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) المغنی ۳۱۰/۸۔

''اقرار'' یا ''ثبوت'' میں سے کسی ایک کے ذریعہ ثابت نہ ہوجائے۔

بینہ:

۲۶- فقہاء کا اتفاق ہے کہ پینا اور اسی طرح نشہ کرنا، بینہ کے ذریعہ ثابت ہوگا، یعنی گواہوں کی گواہی کے ذریعہ جس سے مراد دو عادل افراد کی گواہی ہے [۱]، ان دونوں گواہوں میں مندرجہ ذیل باتوں کا پایا جانا شرط ہے:

۱- یہ کہ دونوں عادل ہوں، مسلمان ہوں۔

۲- مرد ہوں، عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوگی [۲]۔

۳- شہادت براہ راست ہو، چنانچہ تمام حدود میں نہ تو گواہی پر گواہی قبول ہوگی، اور نہ قاضی کا خط قاضی کے نام، کیونکہ اس میں شبہہ کا امکان بڑھ جاتا ہے، اور حدود شبہات کی موجودگی میں ثابت نہیں ہوتیں [۳]۔

۴- عدم تقادم یعنی واقعہ کا پرانا نہ ہونا، دیکھئے: اصطلاح ''شہادۃ''، ''حدود'' اور ''تقادم'' فقرہ/ ۱۳۔

۵- ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ امام کے لئے واجب ہے کہ وہ دونوں گواہوں سے شراب کی ماہیت کے بارے میں دریافت کرلے اور یہ کہ اس نے کس طرح شراب پی، کیونکہ جبر واکراہ کا احتمال موجود ہے، اور یہ معلوم کرے کہ کب پیا، کیونکہ واقعہ کے پرانا ہونے کا احتمال ہے، اور کہاں پیا اس لئے کہ دار الحرب میں پینے کا احتمال ہے، جب گواہ یہ وضاحت سے بتادیں تو وہ شرابی کو قید کردے گا، یہاں تک کہ پھر امام ان گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں پوچھ گچھ کرے گا، اور ان کی ظاہری عدالت پر فیصلہ نہیں کرے گا [۱]۔

۶- امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق حد شرب میں گواہی دیتے وقت بو کا موجود ہونا شرط ہے، امام محمد کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے [۲]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جب دو عادل افراد کسی کے شراب پینے کی گواہی دیں اور ان دو کے علاوہ بعض عادل لوگ ان کی مخالفت کریں، مثلاً یہ کہیں کہ اس کی بو شراب کی بو نہیں، بلکہ سرکہ کی ہے، تو مخالفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور حد جاری کی جائے گی، کیونکہ ثابت کرنے والا نفی کرنے والے پر مقدم ہوتا ہے [۳]۔

اقرار:

۲۷- فقہاء کا اتفاق ہے کہ شراب نوشی خود پینے والے کے اقرار سے بھی ثابت ہوجائے گی، دیکھئے: ''حدود'' اور ''اثبات'' [۴]۔

حد قائم کرنے کے شرائط:

۲۸- شراب نوشی اور مدہوشی کی حد نافذ کرنے کے لئے چند شرائط ہیں:

---

(۱) البدائع ۷/ ۴۶، ابن عابدین ۴/ ۴۰، الہدایہ ۲/ ۱۱۱، فتح القدیر ۵/ ۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۷۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۶۱، المغنی ۸/ ۳۱۰، منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۶، المحرر فی الفقہ / ۱۶۳، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۴۶، ابن عابدین ۴/ ۴۰، الہدایہ ۲/ ۱۱۱، فتح القدیر ۵/ ۳۱۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۰، الإقناع ۴/ ۲۶۷۔

(۳) البدائع ۷/ ۴۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۰۔

(۲) البدائع ۷/ ۴۷، ابن عابدین ۴/ ۴۰۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۲۔

(۴) البدائع ۷/ ۴۹، ابن عابدین ۴/ ۴۱، الہدایہ ۲/ ۱۱۱، فتح القدیر ۵/ ۳۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۵۵۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۴۷۹،

۱-امامت (حاکم ہونا)، فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص حد قائم کرے گا، اسے امام یا امام کا مقرر کردہ نائب ہونا چاہیئے [۱]۔

۲- حد قائم کرتے وقت گواہوں کے اندر گواہی دینے کی اہلیت [۲]، دیکھئے: ''حدود''۔

۳-حد خمر کے نفاذ میں آدمی کی ہلاکت کا خوف نہ ہو، کیونکہ یہ حد بطور زجر و تنبیہ مشروع کی گئی ہے، ہلاک کرنے کے لئے نہیں [۳]۔

دیکھئے: اصطلاحات ''جلد''، ''حدود''، ''زنی'' اور ''قذف''۔

حد خمر میں کوڑے مارنے کی کیفیت:

۲۹- شراب نوشی کی سزا میں کوڑا مارنے کی ایک خاص کیفیت ہے، جسے اصطلاح ''جلد'' اور ''حدود'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا:

۳۰- حد واجب ہونے کے بعد چند باتوں کی وجہ سے وہ ساقط ہوجاتی ہے، جنہیں اصطلاح ''حدود'' اور ''سقوط'' میں دیکھا جائے۔

سکران

دیکھئے: ''سکر''۔

= مغنی المحتاج ۴/۱۹۰، حاشیۃ الجمل ۵/۱۶۱، نہایۃ المحتاج ۸/۱۶، المغنی ۸/۳۰۱، منتہی الإرادات ۲/۴۷۶، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۳، الإقناع ۴/۲۶۷۔

(۱) البدائع ۷/۵۷، بدایۃ المجتہد ۲/۴۷۸، المحرر فی الفقہ/ ۱۶۴۔

(۲) البدائع ۷/۵۹۔

(۳) البدائع ۷/۵۹، ابن عابدین ۴/۴۰، الہدایہ ۲/۱۱۱، نہایۃ المحتاج ۸/۱۷۔

سکہ

تعریف:

۱- لغت میں لفظ سکہ (زیر کے ساتھ) کا اطلاق، گلی یا اس راستہ پر ہوتا ہے جو کھجور کے درختوں سے صف بستہ ہو، اسی طرح اس کا اطلاق نقش کئے ہوئے لوہے کے اس ٹکڑے پر بھی ہوتا ہے، جس کے ذریعہ درہم اور دینار پر نقوش کندہ کئے جاتے ہیں، نیز ہل کے پھل کو بھی سکہ کہا جاتا ہے، یعنی لوہے کا وہ ٹکڑا جس سے زمین جوتی جاتی ہے [۱]۔

اصطلاح میں فقہاء لفظ سکہ کو لوہے کے اس منقوش ٹکڑے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، جس کے ذریعہ درہم اور دینار نقش کئے جاتے ہیں، نیز نقش کئے ہوئے درہم و دینار کے معنی میں بولتے ہیں، اسی طرح اس لفظ کو ہموار راستہ اور کوچہ کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- نقش کئے ہوئے درہم دینار کے معنی میں سکہ سے متعلق جو احکام ہیں، ان کی بحث اصطلاحات ''دراہم''، ''دنانیر'' اور ''ذہب'' میں گذر چکی ہے۔

نیز اصطلاح ''فلوس'' اور ''نقود'' میں دیکھا جائے۔

رہا وہ سکہ جس کے ذریعہ درہم و دینار نقش کئے جاتے ہیں، اس کے بارے میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ امام مسلمین کو لوگوں کے لئے ٹکسال میں پیسے اور درہم و دینار ڈھالنے کا اختیار حاصل ہے اور یہ لوگوں کے لین دین میں عادلانہ قیمت پر ہونا چاہئے، تاکہ ان کو سہولت میسر آئے اور ان کے معاش میں آسانی پیدا ہو، امام کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ کھوٹے سکے ڈھلوائے۔ حدیث صحیح میں وارد ہے: ''من غشنا فليس منا'' [۱] (یعنی جو ہم سے دھوکہ کرے وہ ہم میں سے نہیں)، اسی طرح امام کے علاوہ کسی شخص کے لئے سکے ڈھالنا جائز نہیں، کیونکہ یہ اس کے اختیارات پر دست درازی ہے، نیز اس میں اس بات کا اندیشہ ہے کہ درہم و دینار کی قیمتوں اور ان کی مقدار میں تبدیلی کر کے فساد اور دھوکہ کیا جائے۔

امام کے لئے فلوس کی تجارت کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً وہ تانبا خرید کر اسے ڈھالے اور پھر اس کی تجارت کرے، اور یہ کہ لوگوں پر ان فلوس کو ممنوع قرار دے دے جو ان کے پاس ہیں اور پھر ان کے لئے دوسرے فلوس ڈھالے، کیونکہ یہ لوگوں کو ضرر پہنچانا اور انہیں گھاٹے میں مبتلا کرنا ہے، البتہ مصلحت عامہ کی خاطر تانبے کو فلوس میں بغیر کسی نفع کے ان ہی کی قیمت میں ڈھالے اور ڈھالنے والوں کی اجرت بیت المال سے ادا کرے، کیونکہ ان فلوس کے ذریعہ تجارت کرنا لوگوں کے مال کو باطل طریقے سے کھانے کے قبیل سے ہے، اس لئے کہ لوگوں کے پاس جو پیسے ہیں اگر ان کے ذریعہ معاملہ کرنا ممنوع قرار دیا جائے تو وہ فلوس محض خرید وفروخت کے سامان بن جائیں گے، اور جب وہ ان کے لئے دوسرے فلوس ڈھالے گا تو جو اموال لوگوں کے پاس موجود تھے ان کے نرخ میں کمی کر کے وہ فساد پیدا کرے گا، اور جو فلوس اس نے ڈھالے ہیں ان کے ذریعہ اموال

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''سکک''۔

(۱) حدیث: ''من غشنا فليس منا'' کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

کے نرخ بڑھنے کی بنا پر ان پر ظلم کا مرتکب ہوگا۔

مسلمانوں کے ان سکوں کو جو ان کے باہمی لین دین میں رائج ہوں، توڑنے کی ممانعت آئی ہے، الا یہ کہ وہ کھوٹے ہوں یا اس میں ملاوٹ ہو، اس مسئلہ پر یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ رسول ﷺ نے مسلمانوں کے ان سکوں کو توڑنے سے منع فرمایا جو ان کے درمیان رائج ہیں الا یہ کہ کوئی حرج ہو[1]۔

ممانعت کی علت یہ ہے کہ لوگ درہم ودینار کو کتر کر ان کے کناروں کو لے لیتے تھے، اس طرح وہ انہیں اس نرخ سے خارج کر لیتے تھے، جس میں ان لوگوں نے انہیں لیا ہوتا تھا، اور اس کترن سے بہت کچھ پگھلا کر جمع کر لیتے تھے، اس طرح ان کا توڑنا قیمت میں کمی کرنے اور ڈنڈی مارنے کے مترادف ہوتا تھا۔

بعض فقہاء کے نزدیک سکوں کو توڑنے کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ انہیں دوبارہ ڈھیلا نہ بنایا جائے اور وہ علی حالہ خرچ اور استعمال کے لئے تیارشدہ باقی رہیں، اس سلسلہ کی ممانعت اس آیت قرآنی میں وارد ہے: "قَالُوْا يَا شُعَيْبُ أَصَلاَتُکَ تَأْمُرُکَ أَنْ نَتْرُکَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِيْ أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّکَ لَأَنْتَ الْحَلِيْمُ الرَّشِيْدُ"[2] (وہ بولے اے شعیب کیا یہ تمہاری نماز تمہیں تعلیم دیتی ہے کہ ہم ان چیزوں کو چھوڑ دیں جن کی پرستش ہمارے بڑے کرتے آئے ہیں یا اس کو چھوڑ دیں کہ ہم اپنے مال کے ساتھ جو چاہیں کریں واقعی تمہی تو بڑے عقلمند بڑے دیندار ہو)۔

اصل میں قصہ یہ ہے کہ حضرت شعیبؑ کی قوم دینار ودرہم کو توڑتی تھی، ابن عربی اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں: دینار ودرہم کو توڑنا بڑا گناہ ہے، کیونکہ یہ چیزوں کی قیمتوں کا اندازہ لگانے کا واسطہ ہے، اور مالوں کی مقدار کو جاننے اور باہمی لین دین میں ان کو کام لانے کا ذریعہ ہے[1]۔

(۱) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۰ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے (جامع الأصول ۱۱/ ۷۹۲ طبع الملاح)۔

(۲) سورۂ ہود/ ۸۷۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۲۳۲-۲۳۳، المجموع ۶/ ۱۰-۱۱، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۵۵-۱۵۶، عون المعبود ۹/ ۳۱۸، أحکام القرآن لابن العربی ۳/ ۲۳ طبع الدار العلمیہ بیروت۔

السکنی

تعریف:

۱- سکنی: سکن کا اسم مصدر ہے، اس کے معنی کسی ایسی جگہ پر ٹھہرنے کے ہیں جو اس غرض سے تیار کی گئی ہو، مسکن (کاف کے زبر اور زیر کے ساتھ) منزل یا گھر کو کہتے ہیں، اس کی جمع مساکن ہے، لفظ سکون "حركة" کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: سکن یعنی آہستہ ہونا اور چپ ہونا[1]۔

اصطلاح میں سکنی کسی مقام پر مستقل اور دائمی طور پر رہنے کو کہتے ہیں[2]۔

حق سکنی کی کیفیت:

۲- فقہاء کے درمیان یہ بات مسلم ہے کہ رہائش دیگر منافع کی طرح ایک منفعت ہے، اور یہ ایسی منفعت ہے جو عرضی ہے، یعنی کسی ذات کے ساتھ قائم اور اس سے متعلق ہوتی ہے، اور سکنی کا ایک وجود ہوتا ہے، چاہے وہ طویل مدت تک برقرار نہ رہے۔

اس بنیاد پر حق سکنی ایک منفعت والا حق ہونے کی بنا پر، حق انتفاع سے زیادہ عام اور وسیع ہے، حق سکنی کی ملکیت مالک بنانے والے کسی عقد سے وجود میں آتی ہے، جیسے وقف، اجارہ، اعارہ، منافع کی وصیت کرنا، اس طرح یہ ایسا حق ہے جو حق والے کو اسے براہ راست استعمال کرنے پر یا خود اس سے انتفاع پر قدرت عطا کرتا ہے، یا حق دار کے علاوہ کو معاوضہ کے بدلے انتفاع پر قادر بناتا ہے، اس کے برخلاف حق انتفاع کا معاملہ یہ ہے کہ وہ محض ایک عقد سے وجود میں آتا ہے، جیسے رہائش کے لئے گھر ہبہ کرنا یا مالک کی طرف سے محض اباحت اور اجازت کا پایا جانا، اسی لئے اس طرح کے حق والے کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ اپنے علاوہ کسی شخص کو اس سے انتفاع کی قدرت دے۔

سکنی میں بندے اور خدا کا حق:

۳- رہائش کے معاملہ میں اللہ کا حق ہر اس چیز میں ثابت ہوتا ہے جس کو ساقط کرنا بندے کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

(۱) مطلقہ رجعیہ کے حق سکنی کو ساقط کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ شوہر پر مطلقہ کو ایسے مکان میں ٹھہرانا واجب ہے، جس میں وہ اپنی عدت گذارے اور یہ وہی مقام ہوگا جس میں عدت واجب ہوئی ہے۔

مطلقہ بائنہ اور وہ عورت جس کا شوہر وفات پا گیا ہو، ان کے معاملہ میں حق سکنی بعض فقہاء کے نزدیک اللہ کا ایک حق ہے اور بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک بندے کا ایک حق ہے، لیکن اس بات پر سب متفق ہیں کہ اس مسکن سے نکلنا جائز نہیں جس میں ٹھہرنے کو اس مطلقہ نے اپنے اوپر لازم کیا ہے۔

(۲) خلع حاصل کرنے والی خواتین کے حق سکنی میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ اگر خلع دینے والا شوہر سکنی سے بری الذمہ ہونے کی شرط رکھے تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ عدت کے دوران شوہر کے گھر میں رہائش اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور کسی کے لئے اسے ساقط کرنا

---

(۱) القاموس، المصباح، لسان العرب۔

(۲) المبسوط لشمس الأئمة السرخسی ۱۶۰/۸ طبع مطبعۃ دار المعرفہ للطباعۃ والنشر، بدائع الصنائع للكاسانی ۱۷۲۸/۴ طبع مطبعۃ الإمام مصر، مواہب الجليل شرح مختصر خليل للحطاب ۳۰۳/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ البجیرمی علی شرح منہج الطلاب ۲۹۶/۴ طبع المطبعۃ الأميريہ بولاق مصر، كشاف القناع علی متن الإقناع ۲۱۵۴/۴۔

جائز نہیں، نہ تو کسی معاوضہ کے بدلہ اور نہ کسی اور بنیاد پر۔

حنابلہ کو جمہور کے مسلک سے اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی حاملہ بیوی کو اس کے سکنی اور نفقہ کے بدلہ میں خلع دے اور ان دونوں چیزوں سے بریٔ الذمہ ہوجائے [۱]۔

جہاں تک سکنی میں بندے کے حق کا تعلق ہے، تو اس کا اظہار ہر اس تصرف میں ہوتا ہے جس سے مقصود بندے کی مصلحت ہو جیسے رہائش کو ہبہ کرنا یا اس کو بیچنا یا کرایہ پر دینا، یہ واجب ہے کہ یہ تصرفات ان قواعد شرعیہ کے مطابق جاری ہوں جو انہیں منظم کرتے ہیں، کیونکہ ان تصرفات کی تنظیم حقوق اللہ میں سے ایک حق ہے۔

سکنی سے متعلق احکام:

اول: رہائش دوسرے کے ذمہ ایک حق کے طور پر:

بیوی کی رہائش:

۴- بیوی کے لئے رہائش کی فراہمی اس کے شوہر پر واجب ہے، یہ حکم فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلقہ رجعیہ کی رہائش اس کے شوہر پر واجب قرار دیا ہے، فرمان باری ہے: "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ" [۲] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو)۔ لہذا اس عورت کے لئے رہائش کی فراہمی بدرجۂ اولیٰ واجب ہے جو عقد نکاح میں موجود ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان معروف کے ساتھ معاشرت کو واجب قرار دیا ہے، ارشاد ربانی ہے:

"وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" [۱] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو)، جس معروف کی تاکید یہاں کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ اسے ایسی رہائش گاہ میں رکھے جس میں عورت اپنی جان اور اپنے مال کے سلسلہ میں مطمئن ہو، نیز ایک حقیقت یہ بھی ہے کہ عورت مسکن سے بے نیاز نہیں رہ سکتی، تا کہ وہ لوگوں کی نگاہوں سے پردہ کرسکے، اور شوہر اس کی ذات سے فائدہ اٹھا سکے اور اس کا سامان محفوظ رہ سکے، اسی وجہ سے سکنی اس کے شوہر پر اس کا حق ہے، اور یہ ایسا حق ہے جو اہل علم کے اجماع سے ثابت شدہ ہے [۲]۔

دو بیویوں کو ایک رہائش گاہ میں ایک ساتھ رکھنا، یا ایک مکان میں اس طرح رکھنا کہ ہر ایک کے لئے اس میں الگ گھر ہو:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دو عورتوں کو ایک ہی رہائش گاہ میں یکجا رکھنا جائز نہیں، کیونکہ یہ معروف کے مطابق رہن سہن نہیں ہے، نیز یہ جھگڑے کا بھی باعث بنے گا، جس کی شارع نے ممانعت کی ہے، مگر ایک ہی سکونت گاہ میں دو عورتوں کے یکجا رہنے کی ممانعت خالص ان دونوں کا حق ہے، اس لئے جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کی رضامندی سے وہ ساقط ہوسکتا ہے۔

مالکیہ میں ابن عبدالسلام کی رائے یہ ہے کہ یہ حق ساقط نہیں ہوسکتا، چاہے بیوی اس پر راضی ہو، جہاں تک دو بیویوں کو یکجا ایک مکان کے الگ الگ گھروں میں رکھنے کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء حنفیہ،

---

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار لابن عابدین ۳/ ۶۱۱، جامع الفصولین لابن قاضی شماوہ ۱/ ۲۰۰-۲۰۱، شرح الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۱۵۵، نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج ۶/ ۳۹۸، إعلام الموقعین عن رب العالمین لابن قیم الجوزیہ ۴/ ۳۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۱۵، المجموع شرح المہذب ۲۵۶/۷، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۷/ ۴۴۳، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۰۹، الفروع لابن مفلح ۵/ ۵۷۷۔

مالکیہ اور حنابلہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور یہی مالکیہ کا قول راجح ہے، جمہور نے اس کی صحت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ہر گھر میں اس کی تمام مخصوص سہولتیں موجود ہوں اور الگ تالا ہو جس سے اس کو بند کیا جاسکے، اور دونوں کو اس طرح یکجا رکھنے کے لئے ان دونوں کی رضامندی کی شرط نہیں ہے۔

بعض مالکیہ کی رائے (جو کہ ان کے مسلک میں ایک ضعیف قول ہے) یہ ہے کہ اس مکان میں ان دونوں کو یکجا رکھنا ان کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں، پس اگر وہ اس سے انکار کریں یا کوئی ایک اسے ناپسند کرے تو دونوں کو یکجا رکھنا درست نہیں ہوگا [۱]۔

بیوی اور شوہر کے رشتہ داروں کو یکجا ایک ہی رہائش گاہ میں رکھنا:

۶ - یہاں شوہر کے اقرباء سے مراد ماں باپ اور اس کی وہ اولاد ہے جو دوسری بیوی سے ہو۔

والدین اور بیوی کو یکجا ایک ہی مسکن میں رکھنا جائز نہیں ہے، (اسی طرح ان کے علاوہ اقارب کو بھی) اسی وجہ سے بیوی کے لئے ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق ہے، کیونکہ کسی مسکن میں تنہا رہنا جہاں وہ اپنی جان و مال کو مامون سمجھے اس کا حق ہے اور کسی کو اس معاملہ میں اس پر جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے۔

مالکیہ نے شریف اور رذیل بیوی میں فرق کیا ہے، ان کے نزدیک شریف بیوی اور والدین کو یکجا رکھنا جائز نہیں ہے، اور رذیل

(۱) مجمع الأنہر ۱/ ۴۹۳، فتح القدیر ۴/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۶، کشاف القناع ۵/ ۱۹۶، الفروع ۵/ ۳۲۴، مواہب الجلیل ۴/ ۱۳، الشرح الکبیر ۲/ ۳۱۶۔

بیوی کے ساتھ والدین کو یکجا رکھنا جائز ہے، الا یہ کہ رذیل بیوی اور والدین کو یکجا رکھنے میں والدین کو نقصان کا اندیشہ ہو۔

جب شوہر نے (نکاح کے وقت) اپنی بیوی پر والدین کے ساتھ رہائش کی شرط رکھی ہو اور وہ رہنے بھی لگے، پھر الگ رہائش گاہ میں تنہا رہنے کا مطالبہ کرے تو مالکیہ کے نزدیک اسے اس کا حق نہیں ہے، الا یہ کہ وہ والدین کے ساتھ یکجا رہنے میں ضرر ثابت کردے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر شوہر عاجز ہو تو اس کا یہ مطالبہ پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہے، اور اگر قادر ہو تو لازم ہوگا، ایک قول یہ ہے کہ جو شرط بیوی نے اس پر عائد کی ہے اس کے علاوہ کوئی چیز اس پر لازم نہیں [۱]۔

جہاں تک بیوی کو اور دوسری بیوی سے شوہر کی اولاد کو یکجا ایک رہائش گاہ میں رکھنے کا تعلق ہے تو یہ باتفاق فقہاء ناجائز ہے، جبکہ شوہر کی دوسری بیوی کی اولاد بڑی ہو اور جماع کا مطلب سمجھتی ہو، کیونکہ اس کے ساتھ رہائش کرنے میں بیوی کو ضرر پہنچانا ہے، البتہ یہ بیوی کا حق ہے، لہذا اس کی رضامندی سے ساقط ہوسکتا ہے۔

اگر اولاد چھوٹی ہو، جماع کا مطلب نہ سمجھتی ہو تو حنفیہ کی رائے ہے کہ اس کو بیوی کے ساتھ رکھنا جائز ہے، ایسی نابالغ اولاد کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق اسے نہیں ہے۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جب بیوی نکاح کے وقت دوسری بیوی سے شوہر کی اولاد کے بارے میں جانتی ہو تو اسے ان کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق حاصل نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ شادی کے وقت اس کے بارے میں نہیں جانتی تھی اور کوئی عورت اس اولاد کی پرورش کرنے والی تھی تو بیوی کو اس کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق حاصل ہوگا،

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۱۳، بستان العارفین للإمام النووی ر ۳۴، کشاف القناع ۳/ ۵۳، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۴۔

البتہ اگر اس اولاد کے لئے اس کے باپ کے سوا کوئی دوسری عورت پرورش کرنے والی نہیں تھی، تو بیوی کو اس کے ساتھ رہائش سے انکار کا حق نہیں ہوگا [1]۔

بیوی کے گھر والوں سے رہائش گاہ کا خالی ہونا:

۷- یہاں اہل (گھر والوں) سے مراد ماں باپ یا ان کے علاوہ اس کے دیگر محرم رشتہ دار اور دوسرے شوہر سے اس کی اولاد ہے، پس جب بیوی یہ چاہے کہ وہ دوسرے شوہر سے اپنی اولاد کے سوا اور اپنے خاندان والوں میں سے کسی کو اپنے ساتھ رکھے تو اسے یہ حق نہیں ہے، شوہر کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بیوی کو، اس کے کسی اہل خاندان کو اپنے ساتھ رکھنے سے منع کرے، کیونکہ منزل یا تو شوہر کی ملکیت ہوتی ہے یا اس کو اس منزل سے حق انتفاع ہوتا ہے، اپنے اقارب کو اپنے ساتھ رکھنے سے بیوی کو روکنے کے سلسلہ میں شوہر کا حق اس کی رضامندی سے ساقط ہوسکتا ہے، پس جب شوہر بیوی کے اپنے کسی اہل خانہ کو اپنے ساتھ رکھنے پر راضی ہو تو اس میں کوئی مسئلہ نہیں ہے۔

امام زیلعی کہتے ہیں: ایسا اس وجہ سے ہے کہ لوگوں کے ساتھ رہائش سے دونوں کو ضرر پہنچتا ہے، انہیں اپنے سامان کے سلسلہ میں اطمینان نہیں رہتا اور یہ چیز ان دونوں کو ایک دوسرے سے بھرپور طریقہ سے متمتع ہونے اور باہمی معاشرت سے روکتی ہے، الا یہ کہ وہ دونوں اپنی مرضی سے اسے اختیار کریں، کیونکہ حق ان ہی دونوں سے متعلق ہے، اسی لئے انہیں باہمی اتفاق کے ساتھ ایسا کرنے کا اختیار ہے۔

اگر رہائش گاہ ان دونوں کی مشترک ملکیت ہو تو شوہر کے لئے بیوی کے اہل خانہ کو اس کے ساتھ رہائش سے روکنا جائز نہیں ہے، جبکہ بیوی ایسا چاہتی ہو۔

اگر بیوی اپنے دوسرے شوہر سے اپنی اولاد کو ساتھ رکھنا چاہتی ہو، تو جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے میں بیوی کے لئے شوہر کی رضا کے بغیر اسے اپنے ساتھ رکھنا جائز نہیں، الا یہ کہ شوہر اس پر راضی ہو، اگر وہ راضی نہ ہو تو بیوی کے لئے اس کو اپنے شوہر کے ساتھ رکھنا جائز نہیں، جمہور نے اس میں کوئی فرق نہیں کیا ہے کہ شادی کے وقت شوہر کو بیوی کی کسی اولاد کا علم تھا یا نہیں یا اس اولاد کی کوئی پرورش کرنے والی تھی یا نہیں۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ شوہر کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بیوی کو دوسرے شوہر سے اپنی اولاد کو اپنے ساتھ رکھنے سے روکے، چاہے شوہر کو شادی کے وقت اس کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو اور اس کا کوئی پرورش کرنے والا نہ ہو، اگر علم نہ رہا ہو اور اس کا کوئی پرورش کرنے والا ہو تو بیوی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسے اپنے ساتھ ان کے یہاں رکھے [1]۔

بیوی کی رہائش گاہ میں اس کے والدین یا محرم رشتہ داروں کا اس سے ملاقات کرنا:

۸- بیوی کے ماں باپ اور دوسرے شوہر سے اس کی بالغ اولاد کے لئے یہ جائز ہے کہ اس گھر میں جس میں شوہر اسے رکھتا ہے، اس سے ہر جمعہ کو ایک بار ملاقات کرنے آئیں، اس کی نابالغ اولاد کو روزانہ گھر میں جانے کا حق ہے، تاکہ عورت اس کی خیر خیریت معلوم کرسکے۔ جہاں تک ماں باپ کے علاوہ دیگر محرم قرابت داروں کا تعلق ہے تو انہیں ہر مہینہ میں ایک بار اس سے ملاقات کرنے کا حق ہے، ایک قول سال میں ایک بار ملاقات کا ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے، اور یہی قول

---

(۱) البحر الرائق ۴/ ۲۱۰، فتح القدیر ۳/ ۳۳۵، العقود الدریہ ۱/ ۷۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۷۴۔

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۵۸، البحر الرائق ۴/ ۲۱۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۴۱۲۔

حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے، شافعیہ نے کہا ہے اور یہی بعض حنفیہ کا قول بھی ہے، کہ ناپسندیدگی کی صورت میں شوہر کے لئے عورت کے اقرباء کو اس کے پاس آنے سے روکنے کا حق ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ شوہر کے لئے بیوی کے ماں باپ کو اس سے ملاقات کرنے سے روکنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ اس میں قطع رحمی پائی جاتی ہے، لیکن اگر شوہر کو قرائن سے ان دونوں کے یا کسی ایک کے ملاقات کرنے سے نقصان پہنچنے کا پتہ چلے تو اس کو منع کرنے کا اختیار حاصل ہے [۱]۔

تفصیل اصطلاح ''زیارۃ'' میں دیکھی جائے۔

بیوی کے لئے شرعی رہائش گاہ:

۹- مالکیہ، حنابلہ اور اکثر حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ بیوی کے لئے قانون شریعت کے مطابق رہائش گاہ کے سلسلے میں جو چیز معتبر ہے وہ ہے شوہر کی (معاشی) استطاعت اور بیوی کی معاشرتی حالت، یہ دراصل نفقہ پر قیاس کیا گیا ہے، اس اعتبار سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا حق ہے جو عقد نکاح پر مرتب ہوتا ہے، اور چونکہ نفقہ میں زن وشوہر دونوں کے حالات کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی طرح سکنی میں بھی ہوگا۔ دیکھئے: اصطلاح ''نفقہ''۔

(شیرازی کو چھوڑ کر دیگر) شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرعی رہائش گاہ کے معاملہ میں برخلاف نفقہ کے، صرف بیوی کی حالت معتبر ہے، کیونکہ بیوی رہائش گاہ سے وابستہ ہوتی ہے، اس کے لئے اس کا بدل ممکن نہیں، پس اگر اس کے حال کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ اس کو نقصان پہنچانا ہوگا اور شریعت میں ضرر رسانی سے منع کیا گیا ہے، جہاں تک نفقہ کا تعلق ہے تو اس کے لئے اس میں تبدیلی لانا ممکن ہے۔

شافعیہ میں شیرازی کی رائے یہ ہے کہ مسکن کا اندازہ لگانے میں صرف شوہر کی استطاعت معتبر ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ''اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ'' [۱] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو، جہاں تم رہتے ہو)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ'' [۲] (وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو، اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے، اس میں سے خرچ کرے)، یہ دونوں آیتیں مطلقہ کے سلسلہ میں ہیں، پس بیوی اس کی زیادہ مستحق ہے۔

شیرازی نے کہا: نفقہ کے معاملہ میں خوش حال اور تنگ دست کے درمیان فرق کیا جائے گا، اور واجب نفقہ، خرچ کرنے والے کی حالت میں یعنی خوشحالی، تنگ دستی اور درمیانی حالت کے لحاظ سے ہوگا جیسا کہ آیت میں وارد ہے، اسی طرح رہائش کی فراہمی بھی اس کی خوشحالی، تنگی اور توسط کے لحاظ سے ہوگی [۳]۔

رہائش کی جگہ کا انتخاب:

۱۰- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ جہاں رہائش

---

(۱) دسوقی نے اپنے حاشیہ میں اس تعبیر پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: یہ اس وقت ہے جبکہ شوہر کو بیوی کے پاس ان کے آنے سے ضرر پہنچتا ہو، اگر اسے ضرر نہ پہنچتا ہو تو شوہر کو انہیں بیوی کے پاس آنے سے روکنے کا اختیار نہیں ہے ۲/ ۳۷۴، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۳۷۴، البحر الرائق ۲/ ۲۱۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۵۷، فتاوی خانیہ مع الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۲، کشاف القناع ۲/ ۱۱۷، رد المحتار ۳/ ۶۶۴، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۹۹۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۷۔

(۳) ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری ۸/ ۲۲۹، شرح منہج الطلاب مع البجیرمی ۲/ ۱۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳۲۔

اختیار کرنا چاہے اسے اختیار ہے، مگر حنفیہ صراحت کرتے ہیں کہ رہائش پڑوسیوں کے درمیان ہونی چاہئے۔

نیز فقہاء کا کہنا ہے کہ جب بیوی کو شوہر کی طرف سے ضرر رسانی کی شکایت ہو تو حاکم اسے نیک لوگوں کے درمیان رکھوائے گا، تاکہ وہ لوگ عورت کے دعویٰ کی صحت معلوم کر سکیں [۱]۔

دلجوئی کرنے والی عورت کی رہائش:

۱۱- فقہاء کے نزدیک مونسہ (دلجوئی کرنے والی) سے مراد وہ عورت ہے جو شوہر کے باہر جانے کے بعد جبکہ بیوی کے پاس کوئی نہ ہو، اس کی دلجوئی کرے، زوجہ کے لئے مونسہ کا انتظام کرنا اس کے شوہر پر واجب ہے، جب بھی اس کی ضرورت پڑے، جیسے بیوی کو اس مکان ہی سے خوف آتا ہو یا بیوی کو اپنی جان کے سلسلہ میں کسی ایسے دشمن سے اندیشہ ہو جو اس کی تاک میں ہو۔

مشہور قول کے مطابق حنفیہ، نیز حنابلہ اسی رائے کے قائل ہیں [۲]، اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کو کسی ایسی جگہ رہنے کا پابند کرنا جہاں وہ اپنی جان کے سلسلہ میں مطمئن نہ ہو اور جہاں اس کے ساتھ کوئی غمخوار نہ ہو، اس ضرر رسانی کے قبیل سے ہے، جس سے منع کیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ تُضَارُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ" [۳] (اور انہیں تنگ کرنے کے لئے انہیں تکلیف مت پہنچاؤ)، اسی طرح یہ بیوی کے ساتھ معروف کے مطابق معاشرت بھی نہیں ہے، جس کی اللہ تعالیٰ کے اس قول میں تلقین کی گئی ہے: "وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" [۱] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گذر بسر کیا کرو)۔

حنفیہ میں سے اس رائے کے قائلین نے ان لوگوں کے قول کو جو کہ اس لزوم کے قائل نہیں ہیں، اس حالت پر محمول کیا ہے، جبکہ شوہر بیوی کو نیک پڑوسیوں کے بیچ رکھے اور اسے اس جگہ سے وحشت بھی نہ ہو۔

شرنبلالی نے کہا: "نہر" میں (صاحب نہر کا) قول ہے کہ ہم نے ان (مشائخ) کے کلام میں مؤنسہ کا ذکر نہیں پایا، البتہ یہ ذکر ہے کہ وہ بیوی کو نیک لوگوں کے درمیان رکھے جہاں اسے وحشت کا احساس نہ ہو، اور مؤنسہ کا واجب ہونا اس حالت میں واضح ہے جبکہ گھر پڑوسیوں سے خالی ہو، خاص طور سے جب گھر کی وسعت (کشادگی) کی وجہ سے اسے اپنے حواس باختہ ہوجانے کا اندیشہ ہو۔

شافعیہ کے نزدیک جو چیز مقرر ہے اور جس کے قائل بعض احناف بھی ہیں، وہ یہ ہے کہ مونسہ کا انتظام شوہر پر لازم نہیں ہے [۲]۔

طلاق رجعی کی عدت گذارنے والی عورت کی رہائش:

۱۲- طلاق رجعی کی عدت گذارنے والی عورت کو بیوی ہی تصور کیا جائے گا، کیونکہ نکاح کی ملکیت اب بھی قائم ہے، چنانچہ طلاق کے بعد بھی حال وہی رہے گا، جو اس سے پہلے تھا، اسی لئے تمام اہل علم مطلقہ رجعیہ کی عدت کے دوران رہائش کے واجب ہونے پر متفق ہیں [۳]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ

(۱) البحر الرائق ۴/ ۲۱۱، التاج والإکلیل ۴/ ۱۶ مع مواہب الجلیل، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۷/ ۴۵۶ اور اس پر الشروانی وابن قاسم العبادی کا حاشیہ، کشاف القناع ۳/ ۱۲۵، شرح منتہی الإرادات للبہوتی ۳/ ۱۸۳۔

(۲) البحر الرائق ۴/ ۲۱۱، رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۹۱۴، کشاف القناع ۳/ ۳۰۰۔

(۳) سورۂ طلاق/ ۶۔

(۱) سورۂ نساء/ ۱۹۔

(۲) غنیۃ ذوی الأحکام ہامش درر الحکام ۱/ ۴۱۶۔

(۳) بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۶۵۔

وُّجۡدِکُمۡ"[1] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو)۔

طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت کی رہائش:

۱۳- اگر طلاق بائن کی عدت گذارنے والی عورت حاملہ ہو تو اس کے لئے رہائش کے واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ابن قدامہ وغیرہ نے اس کے لئے رہائش کے واجب ہونے پر اہل علم کے اجماع کا ذکر کیا ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "اَسۡکِنُوۡهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَکَنۡتُمۡ مِّنۡ وُّجۡدِکُمۡ"[2] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو)۔

ابن عربی نے کہا: اللہ تعالیٰ نے رہائش کی فراہمی بغیر کسی قید کے ہر مطلقہ کے لئے قرار دیا ہے، لہذا یہ ان کا حق ہے، کیونکہ اللہ کی مراد اس کے علاوہ ہوتی تو قید کے ساتھ بیان فرماتا، جیسا کہ نفقہ کے بارے میں ایسا کیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول میں نفقہ کو حاملہ ہونے سے مقید کیا ہے: "وَإِنۡ کُنَّ أُولاَتِ حَمۡلٍ فَأَنۡفِقُوۡا عَلَيۡهِنَّ"[3] (اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو)۔

جب طلاق بائنہ کی عدت گذارنے والی عورت حاملہ نہ ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے میں اس کے لئے سکنی واجب ہے، امام احمد کی دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے، اور یہی رائے حضرت عمر بن الخطابؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور عائشہؓ، نیز عمر بن عبد العزیز، سعید بن المسیب، قاسم، سالم، ابوبکر بن عبد الرحمٰن، خارجہ بن زید اور سلیمان بن یسار کی ہے۔

(۱) سورۂ طلاق/۶۔
(۲) سورۂ طلاق/۶۔
(۳) سورۂ طلاق/۶۔

مذکورہ بالا آیت تمام مطلقات کے سلسلہ میں عام ہے، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے بعد ذکر کی گئی ہے: "فَطَلِّقُوۡهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ"[1] (تو ان کو ان کی عدت پر طلاق دو)۔ اور یہ مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ بائنہ کو شامل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جس نے بیوی کے طلاق میں سے ایک باقی رکھا ہو، اگر وہ مزید طلاق دینے کا ارادہ رکھتا ہو تو آیت کے مطابق عدت کا خیال کر کے طلاق دے۔

اسی طرح جب حضرت عمرؓ نے نبی علیہ السلام کو بتایا کہ عبد اللہ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی ہے تو نبی علیہ السلام نے عمر بن الخطاب سے فرمایا: "ليطلقها طاهراً أو حاملاً"[2] (وہ اسے طہر کی حالت میں طلاق دے یا جب کہ وہ حاملہ ہو)۔ اور پہلی اور دوسری طلاق میں فرق نہیں کیا، اسی لئے اللہ تعالیٰ کا فرمان: "فَطَلِّقُوۡهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ" (تو ان کو طلاق دو ان کی عدت پر) طلاق بائن اور رجعی دونوں کو شامل ہے[3]۔

ان حضرات[4] نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو امام مالک نے اپنی موطا میں نقل کیا ہے، یعنی فاطمہ بنت قیس کی حدیث جس میں آتا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "ليس لک عليه نفقة"[5] (تمہارے لئے اس کے ذمہ نفقہ نہیں ہے)، نیز آپ علیہ السلام نے فاطمہ بنت قیس کو ہدایت کی کہ وہ ام مکتوم کے گھر

(۱) سورۂ طلاق/۱۔
(۲) حدیث: "ليطلقها طاهرا أو حاملا" کی روایت مسلم (۱۰۹۳/۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔
(۳) قوانین الأحکام الشرعیہ لابن جزی/۲۵۱، بدائع الصنائع ۲/۲۳۸، أحکام القرآن ۳/۴۵۹، ۴/۲۰۳۸، التاج والإکلیل ۴/۱۶۲ مع مواہب الجلیل، مغنی المحتاج ۳/۴۰۱، المغنی لابن قدامہ ۷/۵۲۸۔
(۴) یعنی وہ لوگ جو اس کے لئے سکنی کے واجب ہونے کے قائل ہیں۔
(۵) حدیث: "ليس لک عليه نفقة" کی روایت مسلم (۲/۱۱۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے کی ہے۔

میں عدت گذارے اس روایت میں سکنی کو ساقط کرنے کا ذکر نہیں ہے، اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اپنے عموم پر باقی رہا: "اَسْکِنُوْهُنَّ مِنْ حَیْثُ سَکَنْتُمْ"[1] (ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو)۔

ایک دوسری روایت کی رو سے حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ طلاق بائن کی عدت گزارنے والی غیر حاملہ عورت کے لئے سکونت نہیں ہے، حضرت ابن عباسؓ، جابر، عطاء، طاؤس، حسن، عمرو بن میمون، عکرمہ، شعبی، اسحاق، ابوثور، داؤد اسی رائے کے قائل ہیں، لیکن اگر طلاق دینے والا مطلقہ بائنہ کو اپنے گھر میں یا کسی ایسے گھر میں رہائش فراہم کرنا چاہے جو کہ مرد کے فراش (بستر) کی حفاظت کے پہلو سے عورت کے لئے مناسب ہو اور اس کے لئے اس میں کوئی ممانعت کا پہلو نہ ہو تو یہ عورت پر لازم ہو جائے گا، کیونکہ اس معاملہ میں حق مرد کو حاصل ہے، اس کے لئے دلیل فاطمہ بنت قیس کی وہ روایت ہے جس میں وہ کہتی ہیں کہ نبی ﷺ کے زمانے میں ان کے شوہر نے ان کو طلاق دی، ان کے شوہر ان کو بہت کم نفقہ دیتے تھے، جب فاطمہ بنت قیس نے یہ دیکھا تو بولیں کہ بخدا میں رسول ﷺ کو باخبر کروں گی، اگر میرے لئے نفقہ ہے تو میں اتنا لوں گی جتنا میرے لئے مناسب ہوگا اور اگر نفقہ نہیں ہے تو میں کچھ بھی نہیں لوں گی، وہ کہتی ہیں کہ میں نے رسول ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لا نفقه لک ولا سکنی"[2] (تمہیں نہ تو نفقہ ملے گا اور نہ سکنی)۔

(۱) سورۂ طلاق/۶۔

(۲) موطأ مالک بشرح الزرقانی ۳/ ۶۳، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱۔

شوہر کی وفات پر عدت گذارنے والی کا سکنی:

۱۴- مرنے والے کے مال میں دوران عدت بیوی کا سکنی واجب ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے جو کہ شافعیہ کا بھی قول اظہر کے خلاف ایک قول ہے، یہ ہے کہ عورت کے لئے مرنے والے پر اس کے مال میں سے رہائش کا حق نہیں ہے، اور یہی حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ام سلمہؓ کا قول ہے، ان کی دلیل حضرت فاطمہؓ بنت قیس کی یہ حدیث ہے، جس کو اپنی کتاب میں سند کے ساتھ امام احمد اور نسائی نے نقل کیا ہے، نبی ﷺ نے فرمایا: "إِنَّمَا النَّفَقَةُ وَالسُّكْنٰى لِلْمَرْأَةِ إِذَا كَانَ لِزَوْجِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ"[1] (عورت کے لئے نفقہ اور سکنی اس وقت ہے جب اس کے شوہر کو اس سے رجوع کا حق حاصل ہو)، اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ: "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ"[2] (اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں (ان پر لازم ہے) اپنی بیویوں کے حق میں نفع اٹھانے کی وصیت (کر جانے) کی کہ وہ ایک سال تک (گھر سے) نکالی نہ جائیں)۔

حضرت ابن عباسؓ اس آیت کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ آیت میراث والی اس آیت سے منسوخ ہوگئی ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے ربع اور ثمن حصہ مقرر فرمایا اور حول کی مدت اس طرح منسوخ

(۱) حدیث: "إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة" کی روایت احمد (۶/ ۳۷۳ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۶/ ۱۴۳، ۱۴۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے کی ہے، اصل حدیث اس اضافہ کے بغیر صحیحین میں موجود ہے، زیلعی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۳/ ۲۷۲ طبع المجلس العلمی)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۴۰۔

ہوگئی کہ اس کی مدت اللہ تعالیٰ نے چار مہینے دس دن قرار دیا[1]۔ نیز ان حضرات کا کہنا ہے کہ جو گھر میت نے چھوڑا ہے وہ یا تو میت کی ملکیت ہوگا یا کوئی اور مالک ہوگا اگر دوسرے کی ملکیت تھا یعنی میت نے اسے اجرت یا عاریت پر لیا تھا تو اس کی موت واقع ہوتے ہی وہ معاملہ ختم ہوگیا، اب کسی کے لئے اس میں بودوباش حلال نہیں، الا یہ کہ مالک مکان بخوشی اس کی اجازت دے دے، نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "إِنَّ دِمَاءَ کُمْ وَأَمْوَالَکُمْ عَلَیْکُمْ حَرَامٌ"[2] (تمہارے خون اور تمہارے مال تم پر حرام ہیں)، اگر دوسری صورت ہو یعنی گھر کا مالک میت ہو تو یہ قرض خواہوں یا وارثوں یا وصیت والوں کے لئے ہوگا، اور سابق الذکر حدیث کی بنا پر متوفی عنہا زوجہا کے لئے قرض خواہوں، وارثوں اور وصیت والوں کا مال حلال نہیں ہوگا، اس بنیاد پر اس کے لئے صرف اس کی میراث کے بقدر ہی حق ہوگا اگر وہ صرف وارث ہے[3]۔

قول اظہر میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس عورت کو سکنی کا حق ہے، اسی طرح دو شرطوں کے ساتھ مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ شوہر نے اس سے صحبت کی ہو، اور دوسری شرط یہ کہ میت کا گھر یا تو ملکیت کی بنا پر ہو یا معین وقت تک استعمال کے لئے ہو، یا اجرت کی بنا پر ہو جس کا کرایہ موت سے پہلے نقد ادا کر چکا ہو، اگر کچھ کرایہ ادا کیا تھا تو صرف ادائیگی کی بقدر ہی اس کو رہائش ملے گی۔

عبدالحق مالکی کا کہنا ہے کہ اگر اس نے ایک متعین سال کے لئے کرایہ پر لے رکھا ہو تو وہ رہائش کی زیادہ مستحق ہے، اگرچہ نقد نہ ادا کیا ہو۔

مسلک حنفی میں بھی یہ قول نقل کیا گیا ہے، اور یہی حضرت ابن مسعودؓ اور سفیان ثوری سے بھی مروی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا یَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا، فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَاجُنَاحَ عَلَیْکُمْ فِیْمَا فَعَلْنَ فِیْۤ اَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ"[1] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ دس دن تک روکے رکھیں، پھر جب وہ اپنی مدت تک پہنچ جائیں تو تم پر اس باب میں کوئی گناہ نہیں کہ وہ عورتیں اپنی ذات کے بارے میں کچھ (کارروائی) کریں، شرافت کے ساتھ اور جو کچھ بھی تم کرتے ہو اللہ اس سے خوب واقف ہے)، اور فریعہ بنت مالکؓ کی یہ حدیث ہے کہ جب ان کے شوہر کا انتقال ہوا اور انہوں نے رسول علیہ السلام کو بتا کر اپنے اہل اور اپنے بھائیوں کی طرف منتقل ہونا چاہا تو نبی علیہ السلام نے ان سے کہا: "امکثی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب أجله"[2] (اپنے گھر میں ٹھہری رہو، یہاں تک کہ فرض عدت اپنی مدت کو پہنچ جائے)۔

---

(۱) کشاف القناع طبع الریاض ۵/۴۳۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۵۲۸، نیل الأوطار للشوکانی ۶/۳۴۰۔

(۲) صحیح بخاری ۲/۲۲۶ (باب الخطبہ) اور حدیث: "فإن دماء کم وأموالکم علیکم حرام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۷۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ اور ابوبکرہ سے کی ہے، اور مسلم (۲/۸۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۳) بدائع الصنائع ۴/۲۰۴۲۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۴۔

(۲) حدیث: "امکثي في بیتک حتی یبلغ الکتاب" کی روایت ابوداؤد (۲/۷۲۳-۷۲۴ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/۵۰۸، ۵۰۹ طبع الحلبی) نے حضرت زینب بنت کعبؓ سے کی ہے، حافظ کہتے ہیں: (عبدالحق نے اس کو ابن حزم کی پیروی میں زینب کے مجہول الحال ہونے کی بنا پر معلول قرار دیا ہے)، التلخیص الحبیر (۳/۲۴۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

حنابلہ نے کہا: ایک روایت کے مطابق یہ ہے کہ متوفی عنہا زوجہا اگر حاملہ نہیں ہے، تو اس کے لئے سکنی نہیں ہے، اور اگر حاملہ ہے تو دوروایات ہیں [1]۔

فسخ نکاح کی عدت گذارنے والی کا سکنی:

۱۵- حنفیہ اور اپنے راجح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ نکاح صحیح کے فسخ ہونے پر عدت گذارنے والی عورت کو سکنی ملے گا، ان حضرات نے اس میں کوئی فرق نہیں کیا ہے کہ فسخ عورت کی جانب سے کسی سبب کی بنا پر واقع ہوا ہے یا مرد کے اندر کسی سبب کے پائے جانے سے، نیز ان کے نزدیک فسخ کا سبب عورت کی کوئی نافرمانی ہو یا نافرمانی نہ ہو دونوں برابر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ گھر میں سکونت اس کا حق قرار دیا گیا ہے، نیز یہ کہ وہ صحیح نکاح کے بعد زندگی ہی میں تفریق کی بنا پر عدت گذار رہی ہے، گویا اسے نسب کی حفاظت کے لئے مطلقہ کے مشابہ سمجھا گیا ہے۔

اگر نکاح فاسد یا وطی بالشبہ کی بنا پر فسخ نکاح ہوا ہو تو اس عدت والی عورت کے لئے سکنی نہیں ہے، کیونکہ نکاح فاسد میں کوئی سکنی نہیں ہے، مطلب یہ کہ جو نکاح کا حال ہوگا وہی عقد کا حال ہوگا، چنانچہ اس کے لئے صحبت کرنے والے یا زوج پر کوئی سکنی نہیں عائد ہوتا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ فسخ نکاح کی عدت گذارنے والی کے لئے نکاح صحیح اور نکاح فاسد دونوں صورت میں سکنی ہے، چاہے فسخ کا سبب اس کی زندگی میں معلوم ہوا ہو یا اس کی موت کے بعد، اصل میں جب بھی نکاح کے بعد عورت مرد کی وجہ سے محبوس ہوگی، اس کے لئے سکنی ہوگا۔

ان کا کہنا ہے کہ شبہہ کی بنا پر جس عورت سے وطی کی گئی ہو، اس کے لئے دو صورتوں میں سکنی ہے: ایک: جبکہ اس کا کوئی شوہر نہ ہو، دوسرے: شوہر ہو مگر اس نے صحبت نہ کی ہو، جب شوہر نے اس سے صحبت کی ہو تو اس کا سکنی شوہر ہی پر ہوگا، چاہے عورت غلطی کرنے والے سے حاملہ ہوئی ہو، یا نہ ہوئی ہو، الا یہ کہ شوہر نے اس کے حمل کی نفی ''لعان'' کے طریقہ پر کی ہو، اور حمل کو غلطی کرنے والے سے ملحق کر دیا گیا ہو، ایسی حالت میں سکنی غلطی کرنے والے پر ہوگا۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ فسخ کی عدت گذارنے والی عورت کے لئے سکنی اس وقت ہوگا جبکہ وہ حاملہ ہو، اگر وہ حاملہ نہ ہو تو اس کے لئے سکنی نہیں ہے، اگر مطلقہ رجعیہ سے شبہہ کی بنا پر یا نکاح فاسد کی بنا پر وطی کی گئی، پھر عورت کے حمل کا پتہ چلا جو کہ شوہر کا بھی ہو سکتا ہے اور واطی کا بھی، تو اس صورت میں دونوں پر وضع حمل تک اجرت واجب ہوگی اور وضع حمل کے بعد نفقہ واجب ہوگا، یہاں تک کہ ان دونوں میں سے اصل باپ کا انکشاف ہو جائے، انکشاف کے بعد وہ شخص جس سے نسب ثابت نہیں ہوا، دوسرے سے (اصل باپ سے) وہ خرچہ واپس لے گا، جو اس نے کیا تھا، اس لئے کہ اس نے دوسرے شخص کی طرف سے اس ذمہ داری کو ادا کیا جو اس شخص پر واجب ہوتا تھا [1]۔

---

(۱) التاج والإكليل مختصر خليل من مواهب الجليل ۴/ ۱۶۲، المدونة الكبرى ۵/ ۱۵۷، شرح أبي عبد الله محمد الخرشي ۴/ ۱۵۶، مغني المحتاج ۳/ ۴۰۲، حاشيه ابن عابدین ۳/ ۶۲۲، زاد المعاد ۴/ ۲۱۸- ۲۱۹، نیل الأوطار للشوکانی ۶/ ۳۳۶، المغنی ۷/ ۵۳۲۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۴۲، بدائع الصنائع ۴/ ۲۰۴۱- ۲۰۴۲، نهاية المحتاج ۷/ ۱۴۵- ۱۴۶، شرح التحریر ۲/ ۳۴۷ من حاشية الشرقاوي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ۲/ ۴۵۲، حاشية الشيخ على العدوى على الإمام ابي الحسن ۲/ ۱۰۵، کشاف القناع ۳/ ۳۰۱، ۵/ ۴۶۶ طبع الریاض۔

عدت والی عورت کے ساتھ رہائش:

۱۶- مالکیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ طلاق دینے والے مرد کے لئے عدت والی عورت کے ساتھ سکونت اختیار کرنا جائز نہیں ہے، اور اس معاملہ میں ان کے نزدیک مطلقہ رجعیہ اور بائنہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، الا یہ کہ جب گھر ان دونوں کا ہو اور ان کے ساتھ کوئی محرم بھی رہے، شافعیہ کے یہاں اس میں یہ شرط بھی ہے کہ وہ محرم ایسا ہو جو تمیز کی صلاحیت والا اور دور اندیش ہو، چاہے وہ مرد ہو یا عورت۔

اگر ان دونوں کے ساتھ رہنے والا شوہر کا محرم ہو تو اس کا عورت ہونا شرط ہے، یہ درست نہیں ہے کہ ان دونوں کے ساتھ شوہر کا کوئی مرد محرم رہے[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ آدمی کے لئے اپنی مطلقہ رجعیہ کے پاس جانا جائز نہیں ہے، اگرچہ عورت کے ساتھ اس کی حفاظت کرنے والا ہو، اور مرد کے لئے اس کے ساتھ کسی ایسے گھر میں رہنا بھی مباح نہیں ہے جس میں وہ عورت اور دوسرے لوگ ایک ساتھ رہتے ہوں، مطلقہ عورت کے ساتھ خلوت حرام ہونے کے لئے ان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق دراصل نکاح ہی کی ضد ہے جو کہ اباحت کا سبب بنا ہے، لہذا خلوت کی اجازت دینا ایسے ہی ہے جیسے ضد کا باقی رکھنا اس کی ضد کی موجودگی کے ساتھ۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جب شوہر کے گھر میں عدت گذارنا واجب ہو تو اس میں حرج نہیں کہ دونوں ایک ہی گھر میں رہیں، جبکہ طلاق دینے والا عادل ہو، طلاق خواہ رجعی ہو یا بائن یا تین طلاقیں، طلاق بائن میں افضل یہ ہے کہ دونوں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیا جائے، البتہ اگر شوہر فاسق ہو تو ایسی صورت میں ان کے ساتھ ایک قابل اعتماد خاتون ہو جو ان کے درمیان حائل رہنے پر قادر ہو، اگر ایسا کرنا قابل عمل نہ ہو تو عدت گزارنے والی عورت دوسرے گھر میں عدت گذارے، ایسا ہی وہ اس وقت کرے جب گھر تنگ ہو، عورت کے بجائے اگر مرد ہی نکل جائے تو یہ زیادہ مناسب ہے۔ ان دونوں کو تین طلاق کے بعد بھی اختیار ہے کہ ساتھ رہیں، بشرطیکہ میاں بیوی کی طرح نہ ملیں اور اس میں کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔

حنابلہ کے نزدیک جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ طلاق دینے والے کو مطلقہ رجعیہ کے ساتھ رہنے کی اجازت ہے، اسی طرح عورت کو اپنی آرائش کرنے کی اجازت ہے، نیز یہ کہ رجعت صرف اس کے ساتھ مباشرت جیسے بوس وکنار وغیرہ سے واقع نہیں ہوگی، بلکہ یہ وطی (صحبت) کے ذریعہ ہی حاصل ہوگی، جہاں تک مطلقہ بائنہ کا تعلق ہے تو اس کے لئے سکنی نہیں ہے، وہ جہاں چاہے عدت گذار سکتی ہے، اگر طلاق دینے والے کا گھر دونوں ہی کے لئے کشادہ ہو اور عورت کے لئے علاحدہ کمرہ میں تمام ضروریات کے ساتھ رہائش ممکن ہو اور دونوں کے درمیان بند دروازہ ہو اور باقی گھر میں شوہر رہے تو یہ جائز ہے، اگر ان کے درمیان بند دروازہ نہ ہو اور عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو جس کے سہارے وہ تحفظ حاصل کرے تو یہ جائز ہے، ورنہ جائز نہیں ہے[1]۔

پرورش کرنے والی عورت (دائی) کا سکنی:

۱۷- پرورش کرنے والی عورت کی سکونت کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جبکہ یہ خود ایسی ماں نہ ہو، جو بچے کے باپ کی عصمت میں برقرار ہو، چنانچہ بعض فقہاء کی رائے ہے کہ حاضنہ کو پرورش کئے

---

(۱) زاد المعاد ۴/ ۲۱۹، البجیرمی ۴/ ۸۵، کشاف القناع ۳/ ۲۷۶۔

(۱) البحر الرائق ۴/ ۱۶۸، تبیین الحقائق للزیلعی ۳/ ۳۷، الخرشی ۴/ ۸۵، ۸۶، کشاف القناع طبع الریاض ۵/ ۴۳۳-۴۳۴، المبسوط للسرخسی ۵/ ۲۰۹، البحر الرائق ۴/ ۲۲۰۔

جانے والے بچہ کے مال میں سے رہائش کا خرچ ملے گا، اگر اس کے پاس مال ہو، ورنہ اس کے ذمہ ہوگا جس پر اس کا نفقہ واجب ہے، دوسرے فقہاء نے کہا: جن لوگوں کے ذمہ اس کا نفقہ واجب ہے ان پر حاضنہ کا سکنی واجب نہیں ہوگا، بلکہ حاضنہ کو صرف حضانت کی اجرت ملے گی [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "حضانۃ"۔

قریبی رشتہ دار کا سکنی:

۱۸- کمانے سے معذور تنگ دست رشتہ دار کی رہائش آدمی پر کچھ شرائط کے ساتھ اسی طرح واجب ہوگی جس طرح اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "نفقۃ" میں دیکھی جائے۔

سکنی بعض تصرفات پر مبنی ہونے کے اعتبار سے:

۱۹- (۱) سکنی کو اجرت پر دینا۔

(۲) مقام رہائش کا بیان۔

رہائش ایک قسم کی منفعت ہے جس کے لئے کوئی ایسا محل و مقام لازمی ہے جس سے وہ حاصل کی جا سکے، اور یہ مقام گھر اور مکان ہیں، مقام کا بیان کرنا عقد اجارہ کی صحت کے لئے شرط ہے، اور یہ بیان اس عین (اصل شئ) کے ذکر سے متحقق ہوتا ہے، جس کی منفعت پر اجارہ منعقد ہوتا ہے، مثلاً آدمی کہے: **"استأجرت هذه الدار للسكنى"** (میں نے یہ گھر رہائش کے لئے اجرت پر لیا) یا اجرت پر دینے والا یہ کہے: **"أجرتک هذه الدار"** (میں نے یہ گھر تم کو اجرت پر دیا)، لیکن اگر وہ یہ کہے: میں نے تم کو ان دونوں گھروں میں سے ایک رہائش کے لئے اجرت پر دیا تو معاملہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ محل عقد مجہول ہے، اور یہ ایسی جہالت ہے جو جھگڑے تک پہنچانے والی ہے [1]۔

جو اس گھر میں رہے گا اس کا بیان کرنا شرط نہیں ہے اور نہ یہ کہ وہ اس میں کیا کرے گا، کیونکہ اس سلسلہ میں عرف کافی ہے، نیز اس بنا پر کہ رہائش کے منافع میں زیادہ فرق و تفاوت نہیں ہوتا اور جو تھوڑا بہت ہوتا بھی ہے عرف کی بنا پر اسے نظر انداز کیا جاتا ہے۔

امام کاسانی کہتے ہیں: اس مکان میں وہ جو کچھ کرے گا اس کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ اجارہ انتفاع کے لئے مشروع ہوا ہے، اور مکان اور گھر وغیرہ رہائش کی غرض سے انتفاع کے لئے تیار کئے گئے ہیں، اور رہائش کے لئے تیار کئے ہوئے مکان کے منافع قریب قریب ملتے جلتے ہوتے ہیں، کیونکہ رہائش کے معاملے میں لوگوں میں زیادہ فرق نہیں ہوتا، گویا یہ بغیر نام لئے معلوم ہوتا ہے، اسی طرح رہنے والوں کے زیادہ یا کم ہونے سے منفعت پر بہت معمولی فرق پڑتا ہے، جو کہ نہ ہونے کے برابر ہے، اسی طرح اسے اختیار ہے کہ خود رہے یا دوسرے کو رکھے [2]۔

اور اس سلسلے میں اجارہ کے احکام کی رعایت کی جائے گی۔

دیکھئے: اصطلاح "إجارۃ"۔

رہائش کی وصیت:

۲۰- رہائش کی وصیت کرنا وصیت کی اقسام میں سے ایک ہے، یہ

---

(۱) مواہب الجلیل ۲۲۰/۲، ۴۰/۴، رد المحتار مع حاشیہ ابن عابدین ۸۷۷/۲، الفتاوی الکبری لابن حجر المکی ۲۱۶/۴۔

(۱) البدائع ۲۵۶۹/۵، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۰/۴، حاشیۃ الرشیدی ۱۲/۲، المقنع ۲۰۲/۲۔

(۲) البدائع حوالہ سابق۔

وصیت یا تو وقت کے ذکر کے بغیر ہوگی یا کسی وقت سے مقید ہوگی، دونوں ہی صورتوں میں یا تو وہ کسی معین شخص جیسے زید کے لئے ہوگی یا غیر معین اشخاص کے لئے جیسے فقراء مساکین کے لئے، جب رہائش کی وصیت مطلق ہو اور متعین شخص کے لئے ہو تو حنفیہ کے رائے یہ ہے کہ جب تک وصیت پانے والا زندہ رہے، اس کو گھر کی رہائش سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے، جب وہ مرجائے تو رہائش اس چیز کے مالکوں کی ملکیت کی طرف لوٹ جائے گی، یعنی وصیت کرنے والے کے وارثوں کی طرف، کیونکہ وصیت پانے والے کی موت سے وصیت کا وجود ختم ہوگیا۔

سکنی سے وصیت پانے والے کے انتفاع کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ چیز جس میں رہائش کی وصیت کی گئی ہے وصیت کرنے والے کے تہائی مال سے زیادہ نہ ہو، اگر اس کے پاس اس گھر کے سوا جس کی رہائش کی وصیت کی گئی ہے اور کچھ نہ ہو تو وصیت پانے والا اس کے تہائی حصہ میں رہے گا، اور وصیت کرنے والے کے ورثاء اس کے دو تہائی میں رہیں گے، جب تک کہ وصیت پانے والا زندہ ہے، اگر وصیت پانے والے کی وفات ہوجائے تو ورثاء کی طرف مکمل طور سے منفعت پلٹ آئے گی، جب رہائش کی وصیت مطلق ہو اور غیر معین اشخاص کے لئے ہو تو حنفی مسلک میں اس کے جواز میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اس وصیت کو ناجائز اور صاحبین جائز سمجھتے ہیں۔

اگر رہائش کی وصیت متعین مدت مثلاً ایک سال کے لئے ہو تو دیکھا جائے گا کہ وصیت کرنے والے نے جس گھر میں ایک متعین سال رہائش کی وصیت کی ہے، کیا اس کے علاوہ کوئی دوسرا مال اس کا ہے؟ (پس اگر اس کا اس کے سوا اور کوئی مال نہیں) اور ورثاء اس وصیت کی اجازت دے دیں تو گھر وصیت پانے والے کے حوالہ کردیا جائے گا، تاکہ وہ اس میں سال مذکور میں رہائش اختیار کرلے، اگر ورثاء اجازت نہ دیں تو گھر کی رہائش وصیت پانے والے اور ورثاء کے درمیان تہائیوں میں تقسیم کردی جائے گی، یعنی اس کی ایک تہائی رہائش وصیت پانے والے کے لئے اور دو تہائی وصیت کرنے والے کے ورثاء کے لئے ہوگی، اور اگر اس نے گھر میں ایک غیر متعین سال تک رہائش کی وصیت کی ہو تو وہ وصیت کے مستحق کو اس میں رہنے کے لئے اسی وقت حوالہ کیا جائے گا جب کہ ورثاء اس کی اجازت دیں، اگر وہ اس کی اجازت نہ دیں تو گھر تہائیوں میں تقسیم کردیا جائے گا، وصیت کا مستحق اس کے ایک تہائی میں تین سالوں تک رہے گا، جب مذکورہ مدت پوری ہوجائے گی تو وہ تہائی ورثاء کو لوٹا دی جائے گی، اور اس کے بعد پورا گھر ورثاء کا ہوجائے گا۔

(دوسری صورت یہ ہے کہ) اس کا اس کے علاوہ بھی کوئی مال ہو، اس شکل میں اگر تہائی مال اس وصیت پر حاوی ہو تو گھر وصیت پانے والے کو حوالہ کردیا جائے، تاکہ وہ اس میں متعین کردہ سال تک رہے، اور اگر تہائی مال اس وصیت کی گنجائش تو نہ رکھتا ہو، تاہم ورثاء اس کی اجازت دیں تو گھر وصیت کے حقدار کو متعین سال تک رہنے کے لئے حوالہ کردیا جائے گا، البتہ اگر وہ اس کی اجازت نہ دیں تو وہ تہائی حصہ میں حسب تفصیل سابق سکونت اختیار کرے گا۔

اگر وصیت کرنے والا اس سال کو متعین کردے جس میں رہائش کی اس نے وصیت کی ہے اور وہ سال موصی (وصیت کرنے والے) کی وفات سے پہلے ہی گذر جائے تو معین سال کے فوت ہوجانے کی بناپر وصیت کالعدم ہوجائے گی، کیونکہ وصیت موصی کی موت کے بعد ہی اپنا اثر دکھاتی ہے، اور اگر وہ سال معین کے دوران مرجائے تو اس کی وفات سے پہلے جو وقت گذرا اس میں وصیت باطل ہوگی، اور وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد سال کا جو حصہ باقی ہے اس میں وصیت پانے

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۴۸۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۲۰۱ - ۲۰۳، المبسوط ۲۷/ ۱۸۲، البحر الرائق ۸/ ۵۱۳ - ۵۱۴، الفتاوی الہندیہ ۶/ ۱۲۲۔

والے کو اس معین چیز میں رہائش کا حق حاصل رہے گا[۱]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کسی متعین گھر میں رہائش کی وصیت اگر مطلق (وقت کی تعیین کے بغیر) کی گئی ہے، تو وصیت پانے والا تہائی کا مستحق ہے، البتہ جب وصیت متعین وقت کے لئے کی گئی ہو تو غور کیا جائے گا، اگر تہائی ترکہ وصیت کی قیمت کا متحمل ہو تو وصیت پانے والے کو وصیت کی چیز حوالہ کرنا متعین ہوجائے گا، تا کہ وہ اس میں سکونت اختیار کرے، لیکن اگر تہائی ترکہ اس چیز کی قیمت کا متحمل نہ ہو جس میں رہنے کی وصیت کی گئی ہے تو وارث کو اختیار ہوگا، چاہے تو وصیت جاری کرنے کی اجازت دے دے یا حاضر وغائب وارثوں سے کل ترکہ کا تہائی معاوضہ کی صورت میں یا بعینہ یا ان کے علاوہ کسی اور شکل میں لے کر وصیت کے مستحق کو دے دے، اس طرح وصیت کے حق دار کے لئے اس تمام ترکہ کا تہائی ہوجائے گا جو وصیت کرنے والے نے چھوڑا ہے[۱]۔

شافعیہ[۲] کی رائے یہ ہے کہ جب سکنی کی وصیت وقت کی تعیین سے آزاد ہو، تو وصیت پانے والا گھر کی سکونت کا مالک ہوگا، اور اسے گھر کو اجرت پر دینے، عاریتاً دینے اور اس کی منفعت کی وصیت کرنے کا حق ہوگا اور اس کی موت کے بعد گھر کی منفعت کی اس سے وراثت چلے گی، اور جب وصیت کسی متعین وقت جیسے سال (وماہ) یا وصیت پانے والے کی زندگی سے مقید ہو تو وصیت کا حق دار معینہ مدت یا اپنی مدت حیات تک خود رہائش سے مستفید ہوگا، اسے یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کو اجرت پر دے یا عاریت پر دے اور اس کے مرنے کے بعد اس کی وراثت نہیں چلے گی، کیونکہ یہاں سکنی کی وصیت

(۱) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۳۸۴، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۱۲، الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۴۳۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۸۳، حاشیۃ الشروانی وابن قاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۵۶۲۔

از قبیل اباحت ہے، نہ کہ بطور تملیک۔

یہ قول کہ جب وصیت استعمال سے مقید ہو، جیسے رہائش سے تو وصیت پانے والے کے لئے وصیت کی چیز کو اجرت پر دینا جائز نہیں، حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ملکیت مفت ہے، اور اجارہ کے ذریعہ مالک بنانا معاوضہ کے بدلہ مالک بنانا ہے، اور یہ مفت مالک بنانے سے زیادہ قوی ہے، اور (معلوم ہے کہ) کمزور تر ملکیت والا قوی تر کو مالک نہیں بنا سکتا[۱]۔

جہاں تک حنابلہ کی بات ہے تو ان کا کہنا ہے کہ جس کو گھر کی رہائش کی وصیت کی گئی ہے اسے رہنے کے لئے گھر حوالہ کردیا جائے گا اور یہ اس وقت ہے جبکہ وصیت کو تہائی ترکہ حاوی ہو، خواہ وصیت مطلق ہو یا متعین مدت سے مقید ہو، البتہ جب وصیت کو تہائی ترکہ حاوی نہ ہو تو اس وصیت میں صرف اتنا ہی جائز ہے جو تہائی کی بقدر ہو۔

حنابلہ گھر کی رہائش کی وصیت پانے والے کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ جتنے میں اس کو رہائش کا حق حاصل ہے، اسے وہ اجرت پر دے سکتا ہے[۲]۔

رہائش گاہ کو ہبہ کرنا:

۲۱- رہائش کی غرض سے گھر ہبہ کرنے کے لئے پیش کش کے الفاظ یا تو مطلق ہوں گے، جیسے ہبہ کرنے والا دوسرے شخص سے کہے: "وهبت لک داري للسکنی" (میں نے تمہیں اپنا گھر رہائش کے لئے ہبہ کیا، یا میں نے تمہیں اپنی عمارت کی رہائش کا مالک بنایا)، اس صورت میں گھر کی رہائش جس کو ہبہ کی گئی ہے، اس کے لئے ہوجائے گی، جبکہ عمل ہبہ کی تکمیل میں وہ تمام شرائط اور ارکان پائے

(۱) الدر المختار ۵/ ۴۲۷۔

(۲) المقنع مع حاشیہ ۲/ ۳۸۰۔

جائیں جن کا اس میں موجود ہونا لازم ہے، اسی طرح اس کے لئے جائز ہوگا کہ (اس میں خود رہنے کے بجائے) اس کو اجرت پر یا عاریت پر کسی اور کو رہنے کے لئے دے[1]۔ اس صورت میں ہبہ پر ہبہ کئے جانے والے شخص کی ملکیت غیر لازم ہوگی، ہبہ کرنے والے کے لئے اپنے ہبہ کو واپس لینا جائز ہوگا۔

لیکن اگر ہبہ کی پیشکش مقید ہے تو اس میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاحات ''ہبہ''، ''عمریٰ'' اور ''رقبی'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہبہ کرنے والے کی طرف سے وقت کی قید نہ لگانے کی صورت میں وہ مدت جس میں ہبہ کرنے والا رہائش واپس لے سکتا ہے، اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں: حنفیہ، حنابلہ اور دو اقوال میں سے ایک کے مطابق شافعیہ[2] کی رائے یہ ہے کہ ہبہ کرنے والا جب بھی چاہے اس کے لئے رہائش کی خاطر ہبہ کی ہوئی شئ کا واپس لینا جائز ہے، ہبہ کی ہوئی شئ واپسی کے معاملہ میں کسی متعین وقت کی پابندی نہیں ہے، کیونکہ وہ فی الحقیقت از قسم عاریت ہے۔

مالکیہ اور اپنے دوسرے قول کے مطابق شافعیہ[3] کی رائے یہ ہے کہ رہائش ہبہ کرنے والا ہبہ کئے جانے والے شخص کی موت کے بعد ہی رہائش واپس لے سکتا ہے، جب ہبہ کرنے والا ہبہ کئے جانے والے شخص کی موت سے پہلے مرجائے تو ہبہ کئے جانے والے شخص کی موت کے بعد رہائش گاہ ورثاء کی طرف لوٹ جائے گی، اس رائے کے قائلین رہائش گاہ کو ایسی چیز تصور کرتے ہیں جس میں عمریٰ کا معاملہ کیا گیا ہو، (یعنی ایسا معاملہ جس میں مکان یا زمین کو تمام عمر کے لئے دے دیا جائے)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۶/ ۲۹۶۔

(۲) بدائع الصنائع للکاسانی ۸/ ۳۶۷۳، المقنع لابن قدامہ المقدسی مع حاشیہ ۲/ ۳۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۹۔

(۳) مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۶۱، ۶۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۹۔

ہبہ کئے ہوئے گھر پر قبضہ:

۲۲ - جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہبہ کئے ہوئے گھر پر ملکیت ہبہ کرنے والے کی اجازت سے قبضہ کرلینے سے ثابت ہوتی ہے[1]، اور مالکیہ کے نزدیک محض عقد[2] سے ثابت ہوتی ہے، لیکن ان کے یہاں عقد کے تمام ہونے کے لئے ہبہ کئے ہوئے گھر پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

مذکورہ بالا نقطۂ نظر کی روشنی میں گویا جب کوئی شخص کسی دوسرے کو کوئی گھر ہبہ کرے تو ہبہ کئے جانے والے شخص کے لئے گھر کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس گھر پر قبضہ لینے سے تمام فقہاء کے نزدیک ملکیت نافذ ہوجائے گی، مگر یہ اس وقت ہے جب کہ ہبہ کا مستحق شخص بالغ اور سمجھ دار ہو۔

اگر وہ مجور علیہ ہو (یعنی جس کو مالی تصرف سے روک دیا گیا ہو) تو اس کا ولی اس کی نیابت میں اس کی قائم مقامی کرے گا، جبکہ وہ خود ہبہ کرنے والا نہ ہو، اگر ولی ہی واہب ہو تو مالکیہ کے قول کے مطابق ہبہ کئے ہوئے گھر کو ہبہ کئے جانے والے شخص کے لئے خالی کرایا جائے گا، ولی اس میں سکونت نہیں کرسکتا، اگر وہ اس میں رہے تو ہبہ باطل ہوجائے گا[3]۔

حنفیہ نے کہا: اگر باپ اپنے نابالغ بیٹے کو وہ گھر ہبہ کرے جس میں وہ خود رہ رہا ہے اور اس گھر میں (باپ) کے سامان محفوظ ہوں تو یہ اس کے لئے جائز ہے، یہ چیز ہبہ کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوگی، لیکن اگر باپ نے دوسرے کو اجرت پر رہنے کے لئے دے رکھا ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا اور اگر بغیر اجرت کے دوسرے کو رہنے کے لئے دیا ہو

(۱) المبسوط ۱۲/ ۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۰، المقنع ۲/ ۳۳۲۔

(۲) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۱۵، الخرشی ۷/ ۱۰۵۔

(۳) التاج والإکلیل للمواق ہامش مواہب الجلیل للحطاب ۶/ ۶۰۔

تو یہ ان کے نزدیک جائز ہے [۱]۔

مالکیہ اور حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر بیوی اپنا گھر اپنے شوہر کو ہبہ کردے جبکہ وہ اس میں رہ رہی ہو اور اس میں اس کا سامان ہو اور شوہر اس کے ساتھ ہی رہتا ہو، تو یہ ہبہ صحیح ہے، مالکیہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کہ شوہر اپنی رہائش گاہ اپنی بیوی کو ہبہ کرے، کیونکہ سکنی مرد کے لئے ہے، نہ کہ عورت کے لئے، وہ تو اپنے شوہر کے تابع ہے [۲]۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ہبہ کئے جانے والے گھر کا ہبہ کئے جانے والے شخص کے علاوہ دوسرے لوگوں کے سامان سے خالی ہونا ضروری ہے، اگر اس کو دوسروں کے سامان نے گھیر رکھا ہو اور اسی طرح مستقل پڑا رہے تو ہبہ صحیح نہیں ہوگا، ان کے نزدیک اجنبی کو ہبہ کرنے اور اپنی نابالغ اولاد کو ہبہ کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ حضرات اس بات کے جواز کے قائل ہیں کہ باپ اپنی اس رہائش گاہ میں رہ سکتا ہے، جو اپنے زیر ولایت بچہ کے لئے ہبہ کی گئی ہے، اور ہبہ کے مکمل ہونے کے بعد اس پر اجرت عائد ہوگی [۳]۔

رہائش کے لئے (منافع کے بجائے) عین شئ کو وقف کرنا:

۲۳- جمہور فقہاء کے نزدیک وقف کرنا مشروع ہے، جائز ہے اور اگر واقع ہو تو لازم ہوجاتا ہے، رہائش گاہ کا وقف کرنا ان کے نزدیک اختلافی ہے، اس کی وجہ منافع کے وقف کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے۔

جمہور شافعیہ، بعض حنابلہ اور حنفیہ میں سے جو وقف کے جواز کے قائل ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ اگر آدمی منافع کو وقف کرے، ذات کو نہیں، تو یہ وقف درست نہیں ہوگا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ رہائش کو ایک منفعت کے طور پر وقف کرے تو جائز ہے، اور شرعاً صحیح ہے، خلو (اوپر کا خلاء، چھت کے اوپر بنانے کا حق) کے وقف میں مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، ان میں سے بعض اس کے وقف کے صحیح ہونے کے قائل ہیں، اور بعض کے نزدیک اس کا وقف صحیح نہیں ہے [۱]۔

دیکھئے: اصطلاح ''خلو'' فقرہ / ۲۲ اور ''وقف''۔

مرتہن کا عین مرہونہ میں رہائش اختیار کرنا:

۲۴- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) کے لئے اس گھر میں رہائش جائز نہیں ہے، جو گھر رہن پر رکھا گیا ہو، جب تک کہ راہن (رہن رکھنے والا) اجازت نہ دے، کیونکہ منفعت کا مالک اصل کی ملکیت کے ذریعہ ہی بناجاسکتا ہے، اور یہاں اصل راہن کی ملکیت ہے، چنانچہ منفعت اسی کی ملکیت پر منحصر رہے گی، اور راہن کے علاوہ کوئی اس سے اسی وقت فائدہ اٹھاسکتا ہے، جبکہ وہ حق اس کو حاصل ہوجائے، اور عقد رہن سے مرتہن کو صرف قبضہ کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، نہ کہ نفع اٹھانے کی ملکیت، پس راہن کے عقد کے بعد بھی اس کا مال انتفاع کے سلسلہ میں ویسے ہی ہوگا جیسا عقد سے پہلے تھا۔

یہ مسئلہ اس وقت ہے جبکہ راہن نے اس کی اجازت نہ دی ہو، لیکن اگر راہن نے مرتہن کو رہائش کی اجازت دے دی تو اس بارے

---

(۱) منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۷/ ۲۸۸۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۱۰-۱۱۱، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۷/ ۲۸۸۔

(۳) الفتاوی الکبری لابن حجر ۷/ ۳۶۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۸۷، المبسوط ۱۲/ ۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۱۷، فتح العلی المالک ۴/ ۲۵۰-۲۵۱، حاشیۃ الشیخ علی العدوی علی الخرشی ۷/ ۷۹۔

میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، اسی طرح ان کے درمیان رہن کے گھر میں خود راہن کی رہائش کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے [۱]۔

رہائش کو غصب کرنا:

۲۵ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ رہائش پر غصب واقع ہوسکتا ہے، کیونکہ رہائش غیر منقولہ جائداد کی منفعت ہے، اور غیر منقولہ جائداد کو غصب کیا جانا ممکن ہے، پس جو شخص کسی دوسرے شخص کو اس کے گھر کی رہائش سے روکے وہ رہائش کا غاصب ہوگا، اس سلسلہ میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه الله من سبع أرضين**" (جو شخص بالشت بھر زمین میں ظلم کا مرتکب ہوگا، اللہ تعالیٰ اسے سات زمینوں کا طوق پہنائے گا) یہ دوسرے الفاظ میں بھی مروی ہے: "**من غصب شبراً من الأرض**" [۲] (جو ایک بالشت زمین غصب کرے گا)۔

پس اس حدیث کا ظاہر (منطوق) ناقابل انتقال شئ میں غصب کے ممکن الوقوع ہونے پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ غصب کی نسبت زمین کی طرف کی گئی ہے، اور یہ نسبت وقوع اور اس کے امکان کی دلیل ہے، لہذا جب عقار میں غصب کا وقوع ثابت ہوگیا تو اس کے ان منافع میں بھی یہ ثابت ہوجاتا ہے جن میں سے ایک منفعت گھروں کی رہائش ہے۔

نیز یہ بات بھی ہے کہ غصب غاصب کا قبضہ واقع ہوجانے اور مالک کا قبضہ اٹھ جانے سے متحقق ہوتا ہے اور یہ چیز گھر اور عقار میں بھی متحقق ہوتی ہے، پس غاصب اپنا ناحق قبضہ قائم کرتا ہے اور مالک کا مبنی حق قبضہ زائل کرتا ہے، قبضہ کا مطلب تصرف پر قدرت ہے، اور عدم قبضہ کا مطلب ہے تصرف پر عدم قدرت، پس اگر غاصب اپنا قبضہ قائم کردے تو اس پر ضمان ہے۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ سکنی میں غصب متحقق نہیں ہوتا، کیونکہ یہ منفعت ہے، نہ کہ مال اور غصب صرف مال میں ہی ہوتا ہے، پس اگر کسی نے کوئی گھر غصب کرلیا تو مدت گذرنے پر وہ اس کے منافع کا ضامن نہیں ہوگا، اس حکم سے چند صورتیں انہوں نے مستثنی کی ہیں: جیسے وقف اور یتیم کا گھر اور وہ زمین جو غلہ حاصل کرنے کے لئے تیار کی گئی ہو [۱]۔ دیکھئے: اصطلاحات "ضمان" اور "غصب"۔

غصب کے قائلین کے نزدیک غصب کب متحقق ہوتا ہے:

۲۶ - مالکیہ ذات (اصل) پر تسلط اور منفعت پر تسلط کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور اس فرق کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ گھر کا غاصب اجرت کا ضامن نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ اس امر میں رہے یا دوسرے کو رہائش کے لئے دے، جہاں تک زیادتی کرنے والے شخص کا تعلق ہے (جو کسی شئ پر اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اور اپنی ملکیت میں اسے لینے کے ارادے کے بغیر تصرف کرتا ہے) [۲] تو اس پر تمام ہی حالات میں منفعت کے مالک کو اجرت ادا کرنا واجب ہوگا [۳]۔

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر ۳/۲۰۸-۲۱۸ مع حاشیۃ الدسوقی، المبسوط ۲۱/۱۰۶، تحفۃ المحتاج ۵/۶۷، کشاف القناع ۲/۱۵۵، المغنی ۴/۴۳۴، مجمع الضمانات ص ۲۰۴-۲۰۹۔

(۲) حدیث: "من ظلم قيد شبر من الأرض" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۲۹۲-۲۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۳۱-۱۲۳۲ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) بدایۃ المجتہد لابن رشد ص ۳۴۲، نہایۃ المحتاج ۴/۱۰۹، کشاف القناع ۲/۳۴۰، ردالمحتار علی الدرالمختار ۵/۱۶۲۔

(۲) فتح العلی المالک ۲/۱۸۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۴۱۴۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ غصب گھر میں داخل ہونے اور اس کے مکینوں کو ان کی جگہ سے ہٹانے سے واقع ہوتا ہے، چاہے اس کی نیت اس پر قبضہ جمانے اور اس کے منافع کو اپنے لئے خاص کرنے کی ہو یا نہ ہو۔

یہ مسئلہ ان کے اس قول کی بنیاد پر ہے کہ غصب ظالمانہ قبضہ کے قائم ہونے سے واقع ہوجاتا ہے اور اس حالت میں قبضہ کے ثابت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر باہری شخص اور گھر کے اندر کے شخص میں جھگڑا ہوجائے تو جو گھر کے اندر ہے اس کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے نہ کہ اس کے حق میں جو گھر سے باہر ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: غصب صرف اس صورت میں ثابت ہوگا جبکہ گھر میں اس پر قبضہ جمانے کی نیت سے داخل ہوجائے، اس ارادے کے بغیر گھر میں داخل ہونے کو غصب نہیں کہا جاسکتا، اسی لئے یہ حضرات اپنی کتابوں میں لکھتے ہیں کہ غصب بغیر تسلط کے حاصل نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کوئی کسی آدمی کی زمین یا گھر میں داخل ہوجائے تو اس میں محض داخلہ کی بنا پر ضامن نہیں ہوگا، خواہ اس کی مرضی سے داخل ہوا ہو یا بغیر مرضی کے، نیز چاہے اس کا مالک اس میں موجود ہو یا نہ ہو[2]۔

کسی غیر منفعت والے دعوی کے بدلے سکنی پر مصالحت:

۲۷- مال کے دعوی میں رہائش پر صلح ہوسکتی ہے، یہ مصالحت جس چیز کے ذریعہ صلح کی گئی ہے، اس کے لئے اجارہ کا معاملہ سمجھا جائے گا، اس لئے اس میں اجارہ کی شرائط کا پایا جانا ضروری ہوگا، کیونکہ جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے وہ سکنی کی اجرت ہے (اور اس سے کوئی فرق نہیں

(۱) مغنی المحتاج ۲/۲۷۶۔

(۲) کشاف القناع ۴/۷۷ طبع الریاض۔

پڑتا کہ یہ مصالحت اقرار کی صورت میں ہوئی ہے یا انکار کی صورت میں یا مدعا علیہ کے سکوت کی شکل میں)۔

اس کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے: میں نے تم سے اس گھر کے عوض کسی دوسرے گھر میں ایک معلوم مدت تک رہائش پر مصالحت کی، چنانچہ اس مصالحت کی بنا پر مدعی اس گھر کو چھوڑ دے گا، جس کا دعوی کیا گیا ہے اور اس مدت میں اس گھر میں سکونت اختیار کرے گا، جس پر مصالحت کی گئی ہے۔

مالکیہ نے سکنی پر مصالحت کے صحیح ہونے کے لئے کئی شرطیں لگائی ہیں، جو ان کے یہاں منافع پر صلح کے باب میں مذکور ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے وہ متعین اور حاضر ہو، جیسے یہ غلام یا اپنے ہاتھ میں موجود کتاب کو یہ کتاب کہہ کر وہ دعوی کرے اور پھر اس سے اس کے گھر کی رہائش کے بدلے مصالحت کرے، جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے، اگر وہ اس کے ذمہ بطور قرض ہو جیسے دراہم تو ان پر سکنی کے بدلے صلح جائز نہیں، کیونکہ یہ قرض کا قرض سے فسخ ہے[1]۔

مالکیہ میں متیطی کی رائے ہے کہ کسی گھر کی رہائش پر مصالحت جائز نہیں ہے[2]۔ اور شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط قرار دیا ہے کہ مصالحت اسی چیز کی رہائش پر نہ ہو جس کا دعویٰ کیا گیا ہو، پھر اس کو مدعی کے حوالہ (بھی) کرے، اس لحاظ سے اگر وہ اس سے اس بات پر مصالحت کرے کہ مدعا علیہ جس کے قبضہ میں گھر ہے اس میں ایک سال قیام کرے، پھر اس کو مدعی کے حوالہ کرے تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ چیز اور اس کے منافع اس شخص کی ملکیت ہیں جس کے حق میں

(۱) سکنی پر مصالحت کی صحت کے لئے مالکیہ کی جو شرط ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رہائش گاہ کے قضیہ میں رہائش کے ذریعہ صلح ان کے نزدیک درست نہیں ہے، نیز دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۲۸۰-۲۸۱۔

(۲) التاج والإکلیل ۵/۸۱۔

اقرار کیا گیا ہے، اب وہ کس طرح اپنی ہی ملکیت یا اس کی منفعت سے عوض لے گا، چنانچہ جب مدعی اقرار کرنے والے یعنی مدعا علیہ کو سکونت کرنے دے گا تو یہ صاحب البیت کی طرف سے اس کے لئے گھر کے منافع کا تبرع ہوگا، پس اسے اختیار ہوگا کہ اسے جب چاہے گھر سے نکال دے[1]۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اس شرط پر مصالحت جائز ہے کہ مدعا علیہ جس کے قبضہ میں گھر ہے، ایک سال یا کم وبیش اس میں رہے، بشرطیکہ مدت معلوم ہو، اس صورت میں مدعا علیہ خود اپنی ملکیت میں مشروط مدت تک اپنے لئے منفعت کو حاصل کر کے خود اپنی ملکیت میں متصرف ہوگا، گویا دونوں میں سے ہر ایک بزعم خود اپنی ہی ملک میں متصرف ہوگا، لہذا یہ جائز ہوگا[2]۔

سکنی کے سلسلے میں صلح:

۲۸- سکنی کے بدلے میں کچھ مال پر یا کسی خدمت وغیرہ جیسی منفعت پر صلح جائز ہے، جبکہ وہ دونوں مختلف الجنس ہوں[3]۔

جہاں تک سکنی کے بارے میں سکنی کے ذریعہ مصالحت کا تعلق ہے تو اس مسئلہ میں اختلاف ہے، جسے اصطلاح ''صلح'' میں دیکھا جائے۔

مسلمانوں کے ساتھ ذمیوں کی رہائش:

۲۹- جزیرۂ عرب میں مسلمانوں کے ساتھ اہل ذمہ کی رہائش

(۱) حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۴/ ۶۶ مع الشرح المذکور، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱۔
(۲) البدائع ۷/ ۳۵۱۱۔
(۳) حاشیۃ العلامہ محمد ابی السعود ۳/ ۱۷۹، بدائع الصنائع ۷/ ۳۵۲۸، کشاف القناع ۲/ ۱۹۲۔

بالاتفاق جائز نہیں ہے[1]۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے تین چیزوں کی وصیت فرمائی: ''أخرجوا المشركين من جزيرة العرب وأجيزوا الوفود بنحو ما كنت أجيزهم وسكت عن الثالث''[2] (مشرکوں کو جزیرۂ عرب سے نکال دینا اوران کے وفود کو اسی طرح (آنے کی) اجازت دینا جس طرح میں اجازت دیتا تھا، اور تیسری بات کہنے سے خاموش رہے)، نیز موطا میں امام مالکؒ کی یہ روایت نبی ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''لايبقين دينان في جزيرة العرب''[3] (جزیرۂ عرب میں دو دین ہرگز باقی نہ رہیں)۔

یہ حکم اگرچہ مذاہب اربعہ کے فقہاء کے مابین متفق علیہ ہے، مگر جزیرۂ عرب کے مفہوم ومصداق میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

جہاں تک اہل ذمہ کا جزیرۂ عرب سے باہر (مسلمانوں کے ساتھ) رہائش کا تعلق ہے تو یہ اس جزیہ کے بدلہ میں ہے جو وہ ادا کرتے ہیں، مذکورہ بالا تمام فقہاء کے اتفاق رائے سے جائز ہے، اس مسئلہ کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول: حنفیہ کا مسلک:

۳۰- جب ذمی مسلمانوں کے ساتھ رہائش اختیار کرنا چاہے تو اس کی یہ رہائش کوئی گھر خرید کر ہوگی یا مسلمانوں سے اجرت پر لے کر۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۱، الأم ۴/ ۱۰۰ طبع کتاب الشعب، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۷۔
(۲) حدیث: ''أخرجوا المشركين من جزيرة العرب'' کی روایت بخاری (فتح ۶/ ۱۷۰ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: ''لا يبقين دينان في جزيرة العرب'' کی روایت مالک نے الموطأ (۲/ ۸۹۲ طبع الحلبی) اور بیہقی نے (۹/ ۲۰۸ طبع دائرۃ المعارف الہندیہ) میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے مرسلاً کی ہے۔

اگر وہ آبادی میں کوئی گھر خریدنا چاہے تو اس کے ہاتھ گھر نہیں بیچا جانا چاہئے، اگر وہ (پھر بھی) خرید لے تو اس کو کسی مسلمان کے ہاتھ گھر بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

امام سرخسی نے کہا: اگر امام ان (ذمیوں) کی زمینوں میں مسلمانوں کے لئے شہر بسائے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے بصرہ اور کوفہ کے شہر بسائے، اور اہل ذمہ وہاں گھر خریدیں اور مسلمانوں کے ساتھ رہیں، تو انہیں اس سے نہیں روکا جائے گا، کیونکہ ہم نے ان سے ذمہ کا معاہدہ قبول کیا ہے، تاکہ وہ دین اسلام کی خوبیوں سے واقف ہوسکیں، اس طرح ہوسکتا ہے کہ وہ ایمان لے آئیں، مسلمانوں کے ساتھ ان کا ملنا جلنا اور ان کے ساتھ رہنا سہنا اس مقصد کو پورا کرے گا، شمس الائمہ حلوانی نے رہائش کے جواز میں کچھ قید لگائی ہے، کہتے ہیں کہ یہ اس وقت جائز ہے جبکہ اہل ذمہ کم ہوں، اور اس حالت میں ہوں کہ مسلمانوں کے ساتھ ان کے اس طرح رہائش اختیار کرنے سے مسلمانوں کی اجتماعیت میں خلل اور تعطل پیدا نہ ہو اور مسلم جماعت کم نہ ہو، اگر وہ کثرت میں اس درجہ کو پہنچ جائیں کہ بعض مسلم اجتماعیتوں میں تعطل اور خلل پیدا ہوجائے یا وہ قلیل ہوجائیں تو رہائش سے انہیں روکا جائے گا، اور انہیں حکم دیا جائے گا کہ کسی ایسے گوشہ میں رہیں جہاں مسلمانوں کی کوئی جماعت نہ ہو، حلوانی کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسفؒ سے امالی میں محفوظ و منقول ہے۔

ابن عابدین نے کہا: خیر الدین رملی نے کہا: جو قابل اعتماد رائے ہے، وہ تفصیل والی رائے ہے، یعنی ہم نہ تو رہائش سے مطلقا روکنے کے قائل ہوں اور نہ ہی مطلقا نہ روکنے کے، بلکہ حکم کا مدار قلت و کثرت اور نفع و نقصان پر رہے گا، یہی رائے قواعد فقہیہ سے ہم آہنگ ہے۔

اگر اہل ذمہ مسلمانوں کی آبادی میں کرایہ پر گھر لیں، تاکہ ان میں رہیں تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس کا نفع ہماری طرف لوٹے گا اور وہ ہمارے کاموں کو دیکھ کر اسلام قبول کرسکیں گے۔ اور کرایہ پر لینے اور خریدنے میں کوئی فرق نہیں ہے، ہر وہ بات جو خریدنے کے سلسلے میں کہی گئی ہے، وہ یہاں کرایہ پر لینے میں بھی صادق آئے گی[1]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ذمی کی رہائش کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ یہ رہائش وہاں ہوں جہاں اسلام کی حکمرانی قائم ہو، ذمی وہاں نہیں رہ سکتا جہاں اس سے عہد شکنی کا اندیشہ ہو، چنانچہ اگر وہ ایسی جگہوں پر سکونت اختیار کرے جہاں ہماری حکمرانی نہیں پہنچ پاتی تو اسے وہاں سے منتقلی کا حکم دیا جائے گا، اگر وہ انکار کریں تو ان سے جنگ کی جائے گی۔

امام حطاب نے کسی محقق کا قول نقل کیا ہے: جب کسی خطہ کے لوگ اسلام قبول کریں اور ہمیں ان سے یہ اندیشہ ہو کہ جب اسلامی لشکر ہٹے گا تو وہ مرتد ہوسکتے ہیں، تو ایسی صورت میں انہیں وہاں سے منتقلی کا حکم دیا جائے گا[2]۔

قرض خواہوں کے حق کے لئے مفلس آدمی کی رہائش گاہ کو بیچنا:

۳۱- جب مفلس آدمی کا کوئی گھر ہو تو بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کو اس کے قرض کی ادائیگی کے لئے بیچا جائے گا، اور اس کے بدلہ کرایہ پر اس کے لئے گھر لیا جائے گا، کچھ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ گھر کو اسی وقت بیچا جائے گا جبکہ اچھا ہو، اس کو بیچ کر اس کی کچھ قیمت سے کوئی رہائش گاہ خریدی جائے گی، اور باقی قرض خواہوں کو

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۰۹-۲۱۰۔

(۲) الحطاب مع التاج والإکلیل ۳/ ۳۸۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۱-۸۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۷۔

واپس کیا جائے گا۔ دیکھئے: اصطلاح ''افلاس''، فقرہ/۴۹۔

فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے رہائش گاہ کو بیچنے کا حکم:

۳۲- حج ہر عاقل بالغ آزاد مسلمان پر استطاعت کی شرط کے ساتھ فرض ہے، اور استطاعت سے مراد ہے قابل اعتماد ہم سفروں کے ساتھ توشہ اور سواری کا مہیا ہونا، اس بنا پر کیا وہ شخص جس کے پاس اپنا رہائشی مکان ہو، حج پر قادر سمجھا جائے گا کہ اسے بیچ کر اس کی قیمت سے حج ادا کرے؟

مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں صحیح تر قول ہے کہ رہائش گاہ اگر اس کی ضرورت کے بقدر ہو یعنی وہ خود اس کی رہائش کے لئے یا جن کی رہائش کی فراہمی اس پر واجب ہے، ان کی رہائش کے لئے ناگزیر ہو، تو حج کرنے کے لئے اسے نہیں بیچا جائے گا۔

لیکن اگر رہائش گاہ اس کی حاجت سے زائد ہو، یا وہ اتنا اچھا ہو کہ اگر اس کے بدلے دوسرا گھر لیا جائے تو جو پیسہ باقی بچے وہ حج کے اخراجات کے لئے کافی ہو تو اس پر حج کرنے کے لئے فاضل گھر کو بیچنا یا اچھے گھر کو کسی رہائش کے لائق گھر سے بدلنا لازم ہے، شافعیہ کے نزدیک دوسری رائے یہ ہے کہ زاد و راحلہ اور خوراک کا اس کے اس کے لائق جائے سکونت سے فاضل ہونا شرط نہیں ہے، جو اس کی ضرورت میں لگا ہوا ہے، اس لئے قرض کے معاملہ میں گھر کو بیچنے پر قیاس کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ مسکن کو حج کرنے کے لئے بیچا جائے گا۔

حنفیہ نے کہا: حج کرنے کے مقصد سے اس پر اپنے مسکن کا بیچنا مطلقاً لازم نہیں ہے[1]۔

(۱) الدر المختار شرح تنویر الأبصار بحاشیہ ابن عابدین ۱۹۶/۲، الحطاب و بہامشہ التاج والإکلیل ۵۰۴/۲، مغنی المحتاج لمعرفۃ الفاظ المنہاج ۴۴۹/۱، المغنی لابن قدامہ ۱۷۲/۳۔

جائے رہائش کی حرمت:

۳۳- اللہ تعالیٰ نے رہائش گاہ کے لئے ایک حرمت مقرر کی ہے، چنانچہ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر اس میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰى أَهْلِهَا''[1] (اے ایمان والو! تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو، جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو)، نبی ﷺ فرماتے ہیں: ''**من اطلع في دار قوم بغير إذنهم ففقأوا عينه فقد أهدرت عينه**''[2] (جو شخص لوگوں کے گھر میں ان کی اجازت کے بغیر جھانکے اور وہ اس کی آنکھ پھوڑ دیں تو اس کی آنکھ ضائع ہے اس کا قصاص نہیں)۔

آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**الاستئذان ثلاث مرات فإن أذن لك فادخل وإلا فارجع**''[3] (اجازت تین بار لی جائے، اگر مل جائے تو اندر جاؤ، ورنہ لوٹ جاؤ)، اس طرح اجازت لینے کے معاملہ میں سنت تین بار ہے، اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا، امام مالک کہتے ہیں کہ اجازت لینا تین بار ہے، میں اسے اچھا نہیں سمجھتا کہ کوئی

(۱) سورۂ نور/۲۷۔

(۲) حدیث: ''من اطلع في دار قوم بغير إذنهم ففقأوا عينه فقد هدرت عينه'' کی روایت ابوداؤد (۳۶۶/۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور اسی کی ہم معنی حدیث کی روایت مسلم (۱۶۹۹/۳ طبع الحلبی) اور نسائی (۶۱/۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: ''الاستئذان ثلاث فإن أذن لك فادخل وإلا فارجع'' کی روایت بخاری (فتح ۲۶/۱۱، ۲۷ طبع السلفیہ)، مسلم (۱۶۹۴/۳ طبع الحلبی) اور طحاوی نے مشکل الآثار (۴۹۹/۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، الفاظ طحاوی کے ہیں، سب نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے۔

اس سے زیادہ مرتبہ اجازت لے، سوائے اس شخص کہ جسے یہ علم ہوجائے کہ اس کی آواز سنی نہیں جارہی ہے۔ جب اسے یقین ہو کہ اس کی آواز سنی نہیں جارہی ہے تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ وہ تین بار سے زیادہ اجازت لے۔

تفصیلات اصطلاح ''استئذان'' میں دیکھی جائیں۔

دوسرے کی رہائش گاہ میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہونے کا حکم:

۳۴- جو دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہوجائے تو صاحب خانہ کو اختیار ہے کہ وہ اسے اپنے گھر سے نکلنے کا حکم دے، کیونکہ وہ دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہوکر تعدی (زیادتی) کا مرتکب ہوا ہے، لہذا صاحب خانہ کو اس سے ترک تعدی کا مطالبہ کرنے کا ویسے ہی حق ہوگا، جیسے اگر اس نے اس سے کوئی چیز غصب کی ہوتی، اب اگر وہ حکم دینے پر نکل جائے تو صاحب خانہ کو اسے مارنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ مقصود اس کو نکالنا اور بغیر قتل کے زیادتی کا ازالہ کرنا ہے، جیسے کہ اگر اس نے اس سے کوئی چیز غصب کی ہوتی تو اس کو بغیر قتل کے اس سے چھیننا ممکن ہوتا، اگر وہ حکم دینے پر نہ نکلے تو اس کے دفع ہونے کا جو سب سے آسان طریقہ اسے معلوم ہو، اس کے ذریعہ اس کو دفع کرنے کا اسے اختیار ہوگا، کیونکہ مقصود اس کو دفع کرنا ہے، پس اگر وہ کم کے ذریعہ دفع ہوجائے تو اس سے زیادہ کی کوئی ضرورت نہیں، اگر اسے معلوم ہو کہ وہ لاٹھی کے ذریعہ نکلے گا تو اسے لوہے سے مارنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ لاٹھی کے برخلاف لوہا آلۂ قتل ہے، اگر قتل کرکے ہی اس کو دفع کرنا اس کے لئے ممکن ہو یا اسے اندیشہ ہو کہ اگر وہ (خود بڑھ کر) اسے قتل نہ کرے تو وہ قتل میں پہل کردے گا، تو اسے اس کو اس چیز کے ذریعہ دفع کرنے کا اختیار ہے، جو اس کو قتل کرسکتی ہے، یا اس کے عضو کو کاٹ سکتی ہے، اس (کے جسم) کا جو حصہ بھی تلف ہوگا وہ رائیگاں ہوگا، بشرطیکہ بینہ کے ذریعہ یہ ثابت ہوجائے کہ داخل ہونے والے نے صاحب خانہ سے مکابرہ (جدوجہد) کیا تھا، اور وہ صرف اسی طرح اس کو دفع کرسکتا تھا[1]، اس مسئلہ میں فی الجملہ اتفاق ہے۔

۳۵- اصل یہ ہے کہ دوسرے کے گھر میں اجازت کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں ہے، لیکن بعض خاص احوال اس سے مستثنی ہیں جن میں بغیر اجازت داخل ہونا جائز ہے، ان میں سے بعض حالتیں وہ ہیں جن کے قائل حنفیہ ہیں:

الف- جنگ کی حالت: اگر گھر دشمن کے قریب ہے تو وہاں سے دشمن سے جنگ کرنے کے لئے فوجیوں کو اس میں داخل ہونے کا اختیار حاصل ہے، صاحب خانہ سے اجازت کی کوئی حاجت نہیں۔

ب- جو کسی کا کوئی کپڑا اچک کر اپنے گھر میں داخل ہوجائے تو کپڑے والے کے لئے جائز ہے کہ اپنا حق لینے کے لئے بغیر اجازت اس میں داخل ہوجائے[2]۔

ج- شافعیہ نے کہا: جس شخص کو معلوم ہو کہ کسی گھر میں شراب پی جارہی ہے یا ساز بجایا جارہا ہے تو اسے اس پر چڑھائی کرنے اور منکر کا ازالہ کرنے کا اختیار ہے، خواہ اس کے لئے جنگ کرنا پڑے، یہ مسئلہ اس وقت ہے جبکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/۳۵۱، العدوی علی الخرشی ۸/۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/۲۴، مغنی المحتاج ۴/۱۹۹، المہذب ۲/۲۲۷، المغنی ۸/۳۲۹-۳۳۰۔

(۲) ابن عابدین ۵/۱۲۶-۱۲۷۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/۲۴۔

دوسرے کی رہائش گاہ میں بلااجازت جھانکنے کا حکم:

۳۶- شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کے گھر میں اجازت کے بغیر کسی سوراخ یا روشن دان سے جھانکے اور صاحب خانہ اس کو کنکری (ڈھیلا) پھینک مارے یا اس کو کوئی لکڑی چبھودے جس سے اس کی آنکھ نکل جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر وہ اس کی آنکھ کے پاس لگے اور اس کو مجروح کردے اور زخم کے سرایت کرنے سے وہ مرجائے تو وہ ہدر (ضائع) ہوگا، اس لئے کہ صحیحین کی مرفوع حدیث ہے: "**لو اطلع أحد فی بیتک ولم تأذن له فحذفته بحصاة ففقأت عینه ماکان علیک جناح**"[1] (اگر کوئی شخص تمہارے گھر میں جھانکے جس کو تم نے اجازت نہیں دی ہے، اور تم اس کو کنکریاں مار دو جس سے اس کی آنکھ پھوٹ جائے تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے)۔

سہل بن سعد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ کے دروازے کے کسی سوراخ میں جھانکا، رسول ﷺ اس وقت اپنے ہاتھ میں ایک مدری (سینگ) لے کر اس سے اپنا سر رگڑ رہے تھے، آپ ﷺ نے (یہ معلوم ہونے پر) فرمایا: "**لو أعلم أنک تنتظرنی لطعنت به فی عینیک**"[2] (اگر مجھے معلوم ہوتا کہ تم مجھے (جھانک کر) دیکھ رہے تو میں اس کو تمہارے آنکھوں میں چبھو دیتا)۔ اگر دیکھنے والا جھانکنا چھوڑ دے اور ہٹ جائے تو اسے (کنکر یا لکڑی پھینک کر) مارنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے اس شخص کو چبھو کر نہیں مارا جو جھانک کر ہٹ گیا تھا، کیونکہ اس نے جرم کرنا ترک کردیا تھا۔

صاحب خانہ کے لئے جھانکنے والے کو شروع ہی میں اس چیز سے مارنا جائز نہیں ہے، جو اس کو قتل کرسکتی ہے، اگر اس نے اس کو پتھر پھینک کر مارا جو اسے قتل کرسکتا تھا یا بھاری لوہا پھینک کر مارا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس کو صرف اتنا ہی حق ہے جس سے دیکھنے والی اس آنکھ کو ہٹادے جس سے اس کو تکلیف پہنچ رہی ہے، نہ یہ کہ آنکھ کے علاوہ تک آگے بڑھ جائے، اگر جھانکنے والا کسی معمولی چیز کو پھینک کر مارنے سے نہ ہٹے تو اس سے زیادہ بڑی سخت چیز سے مارنا جائز ہوگا، چاہے وہ اس کی جان ہی لے لے، صاحب خانہ پر واجب یہ ہے کہ شروع میں وہ اس کو سب سے آسان چیز سے دفع کرے، جس سے اس کو دفع کرنا ممکن ہو، جیسے وہ اس سے کہے کہ ہٹ جا، یا اس کو ڈرائے دھمکائے یا اس پر ڈراؤنے انداز میں چیخے، اگر وہ پھر بھی نہ ہٹے تو اس کی طرف اس طرح اشارہ کرے جس سے اس کو لگے کہ وہ اس پر کچھ پھینک کر مار رہا ہے، اگر وہ اب بھی نہ ہٹے تب اسے واقعی (کوئی چیز پھینک کر) مارنے کا اختیار ہے۔

امام احمد کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اس معاملہ میں خبر کے ظاہری معنی کی بنا پر اس شرط کا اعتبار نہیں ہے کہ اس کے لئے اس کے سوا کسی اور ذریعہ سے دفع کرنا ممکن نہ ہو، ابن قدامہ کہتے ہیں: سنت کی پیروی کرنا زیادہ بہتر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص کھلے ہوئے دروازے سے جھانک کر دیکھے اسے کچھ پھینک کر مارنا جائز نہیں ہے، کیونکہ دروازہ کو کھلا رکھنا صاحب خانہ کی کوتاہی ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک ظاہر اور اولیٰ ہے، بعض حنابلہ کے نزدیک کھلا ہوا دروازہ روشن دان کی طرح ہے،

---

(۱) حدیث: "لو اطلع فی بیتک أحد ولم تأذن له حذفته بحصاة ففقأت عینه ما کان علیک من جناح" کی روایت بخاری (فتح ۱۲/ ۲۱۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرۃؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) حدیث: "لو أعلم أنک تنتظرنی لطعنت به فی عیینک" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن الساعدیؓ سے کی ہے، اور الفاظ دونوں کے ہیں۔

اور بڑا روشن دان کھلے دروازے کے مانند ہے، روشن دان ہی کے معنی میں کشادہ کھڑکی ہے، لہذا چونکہ کوتاہی صاحب خانہ کی جانب سے ہے، اس لئے صاحب خانہ کے لئے اس کو پھینک کر مارنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اس کو (پہلے) خبردار کرلے، پھر اس کو مارے، یہی مسلک شافعیہ کا ہے۔

جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کا کہنا ہے کہ سوراخ چھوٹا ہو یا بڑا یا شگاف کشادہ ہو بہرصورت صاحب خانہ کے لئے جھانکنے والے کو کچھ پھینک کر مارنا جائز ہے، اگر گھر میں عورتیں نہ ہوں، صاحب خانہ تنہا ہو تو شافعیہ کے نزدیک صحیح تر قول یہ ہے کہ جھانکنے والے کو پھینک کر مارنا اسی وقت جائز ہے جب کہ صاحب خانہ برہنہ اور بے لباس ہوں، جبکہ حنابلہ کے نزدیک صاحب خانہ کے لئے دیکھنے والے کو مارنا ہر صورت میں جائز ہے، خواہ گھر میں عورتیں ہو یا نہ ہوں، کیونکہ واقعہ میں یہ ذکر نہیں آیا ہے کہ جس گھر میں ایک شخص نے نبی ﷺ کو جھانک کر دیکھنے کی حرکت کی تھی اس میں عورتیں تھیں، نیز نبی ﷺ کا یہ قول: "**لو أن امرأ اطلع علیک بغیر إذن فحذفته**......"[1] (اگر کوئی شخص بغیر اجازت تمہیں جھانک کر دیکھے اور تم اسے پھینک کر مارو......) ہر گھر کے لئے عام ہے، جس میں عورتیں ہوں اس کے لئے بھی اور جس میں نہ ہوں اس کے لئے بھی، شافعیہ میں سے الاذرعی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

شافعیہ نے حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جبکہ جھانک کر دیکھنے والا صاحب خانہ کے ان نسبی اصولی رشتہ داروں میں سے ہو جن پر قصاص یا حد قذف عائد نہیں ہوتا، چنانچہ اس کو مارنا جائز نہیں ہے، اگر وہ اس کو مارے گا تو ضامن ہوگا۔

(۱) حدیث: "لو أن امرأ اطلع علیک" کی روایت بخاری (فتح ۱۲/ ۲۴۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

اسی طرح اس صورت کو بھی مستثنیٰ کیا ہے جبکہ دیکھنے والے کے لئے دیکھنا، پیغام نکاح وغیرہ کی خاطر مباح ہو اور جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں: صحیح تر قول یہ ہے کہ دیکھنے والے کا اپنی چھت سے دیکھنا اور مؤذن کا مینار پر سے دیکھنا روشن دان سے دیکھنے کی طرح ہے، بشرطیکہ صاحب خانہ کی جانب سے کوئی کوتاہی نہ ہو[1]۔

مالکیہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینک کر یا لکڑی چبھوکر دیکھنے والے کی آنکھ کو نشانہ بنائے اور اس کی آنکھ پھوڑ دے تو دیکھنے والے کو اس کی آنکھ سے قصاص لینے کا حق ہوگا، لیکن اگر اس کا ارادہ اس کی آنکھ پھوڑنے کا نہیں تھا، بلکہ اس نے محض اس کو تنبیہ کرنا چاہا تھا، مگر اچانک اس کی آنکھ کو لگ گیا، تو اس کے ذمہ قصاص نہیں ہے، اگر دیکھنے والے کے بجائے کسی اور کو لگا تو دیت اس کے عاقلہ (مددگار جماعت) پر عائد ہوگی، جھانکنے والے کو مارنے کے سلسلہ میں نبی ﷺ کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ وہ اس کو آنکھ پھوڑنے کا قصد کئے بغیر یہ متنبہ کرنے کے لئے کہ اس نے بھانپ لیا ہے یا اس کو اس سے باز رکھنے کے لئے مارے اور غلطی سے اس کی آنکھ پھوٹ جائے تو گناہ نہیں ہوگا، حدیث میں دراصل اسی چیز کی نفی کی گئی ہے، نیز اس لئے بھی کہ اگر کوئی انسان کسی کے ستر والے حصے کو اس کی اجازت کے بغیر دیکھ لے تو اس کی آنکھ پھوڑنا مباح نہیں ہوتا، لہذا اس کے گھر میں اس کی طرف دیکھنا بدرجۂ اولیٰ مباح نہیں ہونا چاہئے[2]۔

حنفیہ نے کہا: جو کسی کے گھر میں (جھانک کر) دیکھے اور صاحب خانہ اس کی آنکھ پھوڑ دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، جبکہ اسے ہٹانا آنکھ پھوڑے بغیر ممکن نہ ہو اور اگر یہ ممکن تھا تو ضامن ہوگا، اگر اس نے اپنا

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۷-۱۹۹، المغنی ۸/ ۳۳۵-۳۳۶۔
(۲) منح الجلیل ۴/ ۵۶۰-۵۶۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۷۔

سر اندر کیا اور اس نے پتھر مارا جس سے آنکھ پھوٹ گئی تو بالا جماع وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کی ملکیت پر عمل دخل کیا، یہ ایسا ہی ہے جیسے وہ اس کے کپڑے چھیننے کا ارادہ کرتا اور وہ اسے دفع کرتا، حتی کہ قتل کر دیتا، تو وہ ضامن نہیں ہوتا[1]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۳۔

سکوت

تعریف:

۱- سکوت نطق کی ضد ہے، یہ دونوں ہی مصدر ہیں، کہا جاتا ہے: **سکت الصائت سکوتًا** یعنی بولنے والا خاموش ہوگیا۔

سَکتة اور سُکتة اس کا اسم ہے[1] راغب اصفہانی کہتے ہیں: سکوت ترکِ کلام کے معنی میں خاص ہے۔

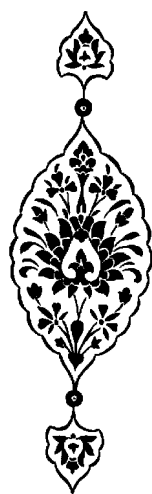
رجل سِکّیت کا مطلب ہے بڑا خاموش رہنے والا آدمی[2]۔

ابن اثیر کی النہایہ میں ہے: **تکلم الرجل ثم سکت** یعنی آدمی نے بات کی پھر چپ ہوگیا، یہ سکت بغیر الف کے ہے لیکن جب بات کا سلسلہ ٹوٹ جائے اور نہ بولے تو کہا جاتا ہے: اَسْکتَ یعنی بولتے بولتے رک گیا۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[3]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- الصمت:

۲- صمت: مطلق سکوت کو کہتے ہیں، خواہ آدمی بولنے پر قادر ہو یا نہ ہو، "المغرب" میں مذکور ہے کہ صمت طویل خاموشی کو کہتے ہیں، تقریبا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سکت"۔

(۲) المفردات للراغب مادہ "سکوت"۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۳۵۔

یہی معنی ابن عابدین نے ''النہر'' سے نقل کیا ہے، ان کا قول ہے کہ سکوت دونوں ہونٹوں کو ملانے کو کہتے ہیں، لہذا اگر یہ حالت طویل ہوجائے تو اسے صمت کہا جاتا ہے[۱]۔

حدیث میں ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''لاصمات یوم الی اللیل''[۲] (کسی دن کی خاموشی رات تک نہیں ہے)۔

ب- الإنصات:

۳- إنصات کے معنی ہیں غور سے سننے کے لئے چپ رہنا، چنانچہ جب آدمی اس طرح خاموش رہے جیسے توجہ سے سننے والا چپ ہوتا ہے تو کہتے ہیں: أنصت اور جب کسی کو اس طرح چپ کرانا ہوتا ہے تو کہتے ہیں: أنصته یعنی اس نے فلاں کو چپ رہنے کو کہا، گویا یہ لفظ لازم اور متعدی دونوں ہے[۳] آیت: ''وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا''[۴] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو) کی تفسیر کرتے ہوئے امام قرطبی کہتے ہیں کہ انصات توجہ سے سننے، کان لگانے اور لحاظ کرنے کے لئے چپ رہنے کو کہتے ہیں[۵]، اس بنا پر لفظ انصات (کا استعمال) سکوت کے مقابلے میں خاص ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۳۵۔

(۲) حدیث: ''لا صمات یوم إلی اللیل'' کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اس کی سند میں کلام کیا گیا ہے، جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۶/ ۴۴۴ طبع المکتبۃ التجاریۃ) میں مذکور ہے۔

(۳) لسان العرب مادہ: ''نصت''۔

(۴) سورۂ أعراف/ ۲۰۴۔

(۵) تفسیر القرطبی ۷/ ۳۵۴۔

سکوت کا حکم:

۴- فقہاء اور علماء اصول نے مختلف مسائل کے ذیل میں سکوت کے حکم سے بحث کی ہے، فقہاء کے نزدیک سکوت کے جو احکام ہیں، ہم انہیں ذیل میں بیان کرتے ہیں، سب سے پہلے شرعی حکم کا ذکر ہوگا، اس کے بعد معاملات، عقود، دعووں اور بینات وغیرہ میں اس کے اثر کا تذکرہ ہوگا، پھر ان امور کو بیان کریں گے جن کا ذکر اجمالی طور پر علماء اصول نے کیا ہے، ساتھ ہی اجماع سکوتی کے حکم سے بھی ہم بحث کریں گے۔

شرعی حکم:

۵- سکوت بیشتر احوال میں مباح ہے، اور حالات کے لحاظ سے اس کے دیگر احکام طے پاتے ہیں، فقہاء نے متعدد مسائل میں سکوت کے شرعی حکم سے بحث کی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

مقتدی کی خاموشی:

۶- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ قراءت کے وقت مقتدی پر مطلقاً سکوت واجب ہے، جب امام بآواز قراءت کرے تو وہ توجہ سے سنے اور جب بے آواز قراءت کرے تو خاموش رہے، اگر مقتدی قراءت کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، اس رائے کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ''[۱] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحمت کی جائے)، اکثر مفسرین کے خیال میں یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جیسا کہ

(۱) سورۂ أعراف/ ۲۰۴۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: ہم امام کے پیچھے قرآءت کیا کرتے تھے تو آیت: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" نازل ہوئی، ابن عابدین "البحر" سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آیت سے دو باتیں مطلوب ہیں: توجہ سے سننا اور خاموش رہنا، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کیا جائے گا، جہری قراءت کے ساتھ خاص (صرف) پہلا حکم ہے، دوسرا نہیں، لہذا دوسرا حکم اپنے اطلاق وعموم پر باقی رہے گا، اس لئے سکوت قراءت کے وقت مطلقا واجب ہوگا[1]، امام کاسانی کہتے ہیں: خاموش قراءت کے وقت اگر چہ توجہ سے سننا ممکن نہیں ہے تاہم چپ رہنا ممکن ہے، لہذا یہ ظاہر نص سے واجب ہوگا، ایک حدیث مشہور میں آیا ہے: "إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا قرأ فأنصتوا"[2] (امام اس لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے، لہذا اس کے خلاف عمل نہ کرو، جب وہ تکبیر کہے تو تکبیر کہو، اور جب قراءت کرے تو خاموش رہو)، ایک دوسری حدیث میں ہے: "من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له"[3] (جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءت اس کی بھی قراءت ہوگی)، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں:

مقتدی پر قراءت واجب نہیں ہے، خواہ نماز جہری ہو یا سری، البتہ جن نمازوں میں قراءت آواز کے ساتھ نہیں کی جاتی، ان میں یہ حضرات قراءت کو مستحب قرار دیتے ہیں[1]، نیز حنابلہ جہری نمازوں میں امام کے سکتوں کے دوران بھی مقتدی کے لئے قرأت کے استحباب کے قائل ہیں[2]۔

جہاں تک شافعیہ کا تعلق ہے تو ان کا کہنا ہے کہ مقتدی پر سری نماز میں قراءت فاتحہ واجب ہے، کیونکہ حضرت عبادہ بن صامتؓ سے نبی ﷺ کا یہ قول مروی ہے: "لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"[3] (جو شخص سورۂ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں)۔

جہری نماز کے بارے میں ان کے یہاں دو قول ہیں، قول قدیم یہ ہے کہ مقتدی سورۂ فاتحہ نہ پڑھے، بلکہ خاموش رہے، اس کی دلیل آیت قرآنی اور اس سلسلہ میں وارد حدیثیں ہیں، جدید قول کے مطابق ان کا مسلک یہ ہے کہ نماز سری ہو یا جہری امام، منفرد اور مقتدی میں سے ہر ایک کے لئے ہر رکعت میں فاتحہ کا پڑھنا متعین ہے، خواہ حافظہ سے یا قرآن میں دیکھ کر یا کسی کی تلقین پر (یعنی کوئی پڑھتا جائے اور وہ دہراتا جائے)، یہ اس لئے کہ شیخین سے نبی ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے: "لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"[4] (یعنی اس کی نماز نہیں جو سورۂ فاتحہ نہ پڑھے)۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاح "قراءة" میں ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۳۶۶، البدائع ۱/۱۱۱۔

(۲) حدیث: "إنما جعل الإمام ليؤتم به......" کاسانی نے حدیث اسی طرح نقل کی ہے، مسلم میں الفاظ یہ ہیں: "إذا صليتم فأقيموا صفوفكم، ثم ليؤمكم أحدكم، فإذا كبر فكبروا......" یہاں تک کہ ایک روایت میں ہے: "وإذا قرأ فأنصتوا"، مسلم (۱/۳۰۳-۳۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے۔

(۳) البدائع ۱/۱۱۱۔

حدیث: "من كان له إمام فقراءة......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۷۵ طبع دار الجنان) میں اس سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) الدسوقی ۱/۲۳۶-۲۳۷، المغنی ۱/۵۶۲-۵۶۵-۵۵۶۔

(۲) المغنی ۱/۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷۔

(۳) حدیث: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے۔

(۴) المہذب ۱/۹۷، مغنی المحتاج ۱/۱۵۶-۱۵۷۔

خطبہ سننے کے لئے خاموش رہنا:

۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور قول قدیم میں شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خطبہ سننے کے لئے خاموش رہنا واجب ہے، خطبہ دینے والے یا جس سے وہ بات کرے ان کو چھوڑ کر سب کے لئے بات کرنا حرام ہے، اس کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا"[1] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة أنصت والإمام یخطب فقد لغوت**"[2] (اگر جمعہ کو امام کے خطبہ کے دوران اپنے بغل میں بیٹھے ہوئے ساتھی سے تم نے کہا چپ رہو، تو تم نے لغو کام کیا)۔

اس حکم سے ان حضرات نے اس حالت کو مستثنیٰ کیا ہے، جب (کلام کا مقصد) کسی ایسے شخص کو ہوشیار کرنا ہو جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، کیونکہ یہ تنبیہ آدمی کے حق کی خاطر واجب ہے، جبکہ وہ اس کا محتاج ہو، اور خاموش رہنا اللہ کے حق کی خاطر ہے، جس کی بنیاد عفو ودرگزر پر ہے[3]۔ بعض لوگوں نے خاموشی کے ساتھ مختصر ذکر کو جائز قرار دیا ہے، جیسے "سبحان اللہ" کہنا یا "لاالہ الا اللہ" کہنا یا درود پڑھنا، نیز اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ کسی منکر کو دیکھ کر آدمی اپنے سر یا ہاتھ کے اشارہ سے اسے روکے[4]۔

حنابلہ نے خاموشی کے واجب ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ امام اتنا قریب ہو کہ مقتدی امام کی آواز سن سکتا ہو، کیونکہ چپ رہنا خطبہ سننے کے لئے واجب ہے، اور جو امام سے دور ہے وہ خطبہ سن نہیں رہا ہے[1]۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو وہ صحیح تر قول کے مطابق قریب اور بعید میں فرق کئے بغیر خطبہ کے وقت سکوت کے واجب ہونے کے قائل ہیں۔

جدید قول کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ خاموش رہنا واجب نہیں ہے، اور خطبہ کے وقت بات کرنا حرام نہیں ہے، کیونکہ صحیح روایت کے مطابق ایک بدوی نے نبی ﷺ سے کہا کہ مال (مویشی) ہلاک ہوگئے اور اہل وعیال بھوکے مر رہے ہیں، لہذا ہمارے لئے دعا کیجئے: "**فرفع یدیه ودعا**"[2] (اس پر نبی ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے اور دعا کی) نیز ایک شخص نے قیامت کا وقت دریافت کیا، لوگوں نے اسے اشارہ سے چپ رہنے کو کہا، مگر وہ نہیں مانا اور اپنی بات کو دہرایا[3] نبی ﷺ نے ان دونوں اشخاص پر کوئی نکیر نہیں کی، آیت میں صیغۂ امر ندب کے لئے ہے، لہذا خاموشی سنت قرار پائے گی اور بات کرنا مکروہ ہوگا، دلائل میں تطبیق سے یہی بات سامنے آتی ہے[4]۔

---

(۱) سورۂ اعراف ر ۲۰۴۔

(۲) حدیث: "إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة......" کی روایت بخاری (الفتح ۲ر ۴۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲ر ۵۸۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱ر۵۵۱، البدائع ۱ر ۲۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱ر ۳۸۷، نہایۃ المحتاج ۲ر ۳۰۸، کشاف القناع ۱ر ۷۴۔

(۴) سابقہ مراجع۔

(۱) کشاف القناع ۱ر ۷۴۔

(۲) حدیث: "أن أعرابیا قال للنبی ﷺ: هلک المال......" کی روایت بخاری (الفتح ۲ر ۴۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲ر ۶۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "سأله رجل عن موعد الساعة......" کی روایت بیہقی (۳ر۲۲۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، نووی نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ المجموع (۴ر ۵۲۵ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۲ر ۳۰۷-۳۰۸۔

امام کی خاموشیوں کے وقفے:

۸- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ امام کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کی قراءت اور آمین کہنے کے بعد اتنی دیر چپ رہے کہ مقتدی سورۂ فاتحہ پڑھ لے، یہ جہری نماز میں ہے، تا کہ مقتدی امام کی قراءت کے وقت خاموشی کے حکم پر عمل کرنے کے ساتھ ساتھ سورۂ فاتحہ کی قراءت کے حکم پر بھی عمل کر سکے [1]۔

شافعیہ کا کہنا ہے کہ اس وقت (یعنی سورۂ فاتحہ کی قراءت اور آمین کہنے کے بعد خاموشی کے وقت) امام کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ آہستہ آہستہ ذکر یا دعا یا قراءت میں مشغول رہے، کیونکہ نماز میں امام کے لئے حقیقی خاموشی درست نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ نماز میں مندوب خاموشی کے وقفے چار ہیں: تکبیر تحریمہ کے بعد خاموشی جس میں وہ سورۂ فاتحہ پڑھتا ہے، ولا الضالین اور آمین کے درمیان کی خاموشی، اور جہری نماز میں آمین کہنے کے بعد سورۂ فاتحہ کی قراءت کے بقدر امام کی خاموشی اور رکوع کی تکبیر سے پہلے خاموشی [2]۔

المغنی میں آیا ہے کہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے کہا کہ امام کے لئے دو خاموشی کے وقفے ہیں، لہٰذا ان دونوں سے فائدہ اٹھالو، ایک وقفہ جب کہ امام نماز میں داخل ہو کر سورۂ فاتحہ پڑھتا ہے، اور دوسرا جب کہ وہ ولا الضالین کہتا ہے۔

عروۃ بن زبیر کا قول ہے کہ میں تو امام کے پیچھے دو اوقات میں فائدہ اٹھاتا ہوں، جب وہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہتا ہے تو اس وقت میں قراءت کرتا ہوں اور جب وہ سورہ ختم کرتا ہے تو میں اس کے رکوع کرنے سے پہلے قراءت کرتا ہوں [3]۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۱۵۰، کشاف القناع ۱/ ۳۳۹۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۱۵۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۴۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۶۶۔

حنفیہ اور مالکیہ ان خاموش وقفوں کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، ان مسائل کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ" اور "قراءۃ" میں ہے۔

منکر بات دیکھ کر خاموش رہنا:

۹- معروف کا حکم دینا جیسے اللہ کی اطاعت، اس سے تقرب اور لوگوں کے ساتھ حسن سلوک وغیرہ اور منکر سے روکنا یعنی ہر اس قول و فعل سے جس میں اللہ کا غضب ہو، یہ کام جیسا کہ امام غزالی کہتے ہیں، دین کے اصول میں سے ایک ہے، اور یہ فی الجملہ واجب ہے، امام نووی اور ابن حزم نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، چنانچہ ایسا منکر جس کی حرمت متفق علیہ ہو، اس کا ارتکاب ہوتے دیکھ کر چپ رہنا حرام ہے، اور اس سے روکنا واجب ہے، یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کہ اس کی شرطیں اور حدیث میں مذکور وسائل اور مراتب پائے جائیں، حضرت ابوسعید خدریؓ سے یہ حدیث مرفوعا مروی ہے: "**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلک أضعف الإيمان**" [1] (یعنی تم میں سے جو شخص کوئی منکر کام ہوتا ہوا دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے مٹائے، اگر یہ ممکن نہ ہو تو اپنی زبان سے روکے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو اپنے دل کے ذریعہ اس کا مخالف رہے جو کہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے) یہ حکم اجمالی طور پر ہے۔

اس کے شرائط، ارکان اور مراتب، نیز وہ وسائل جنہیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے اختیار کرنا واجب یا مستحب ہے،

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۳۴۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی ۱/ ۲۴۱، الزواجر ۲/ ۱۶۱، شرح النووی علی مسلم ۲/ ۲۲، إحیاء علوم الدین ۲/ ۳۹۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۱۸۳۔

اور یہ بات کہ یہ فرض عین ہے یا فرض کفایہ، ان سب میں کچھ تفصیل اوراختلاف ہے جسے اصطلاح ''امر بالمعروف'' اور ''نہی عن المنکر'' فقرہ ۳-۵ (۳۴۸/۶-۳۵۰) میں دیکھا جائے۔

گواہی دینے سے خاموش رہنا:

۱۰ - گواہ بننا اور گواہی دینا فرض کفایہ ہے، لہٰذا حقوق العباد کے معاملہ میں گواہی کے مطالبہ پر گواہی دینا واجب ہے، بشرطیکہ گواہی کے لئے کوئی دوسرا موجود نہ ہو، یہ مسئلہ اس وقت ہے جبکہ گواہ یہ جانتا ہو کہ اس کی گواہی قبول کی جائے گی، نیز قاضی عادل ہو اور گواہی دینے کا مقام قریب ہو، نیز اس کے علم میں نہ ہو کہ اس کا یہ گواہی دینا باطل ہے، اور وہ یہ بھی نہ جانتا ہو کہ اقرار کرنے والے نے خوف کی وجہ سے اعتراف کیا ہے۔

جب یہ شرائط موجود ہوں تو گواہ پر واجب ہوگا کہ وہ گواہی دے اور خاموش رہنا اس پر حرام ہوگا، کیونکہ اس کا چپ رہنا حق کو ضائع کرنے کا باعث ہوگا، جو کہ حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَلاَ تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ، وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ'' [۱] (اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہ گار ہوگا) یہ مسئلہ تو بندوں کے حق کا ہے۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے حقوق کا تعلق ہے، جیسے طلاق، غلامی سے آزادی، وقف اور رضاعت تو ان میں گواہی دینا بغیر مطالبے کے محض دینی تقاضے کے طور پر واجب ہے۔

البتہ فقہاء یہ بھی کہتے ہیں کہ حدود کے معاملہ میں اسے اختیار ہوگا، اور بعض حدود میں تو اس کو چھپانا ہی بڑی نیکی ہے، لہٰذا ان میں چھپانا زیادہ مناسب ہے، سوائے اس کے کہ معاملہ کسی گھٹیا شخص کا ہو اور جو

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۳۔

فسق ومعصیت میں مشہور ہو۔

حنفیہ کے یہاں مسئلہ اسی طرح مذکور ہے [۱]۔ دوسرے مذاہب کے فقہاء نے جو کچھ بیان کیا ہے، وہ بھی اسی کے مانند ہے، البتہ بعض شرائط میں کچھ تفصیل اور بعض فروع میں کچھ اختلاف ہے [۲]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' میں دیکھی جائے۔

معاملات اور عقود میں خاموشی کا حکم:

۱۱ - معاملات اور معاہدات کی بنیاد وہ رضامندی ہے، جس کا اظہار عام طور پر ایجاب (پیشکش) اور زبان سے اس کی قبولیت (منظوری) کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اس باب میں اصل یہ ہے کہ سکوت کو رضامندی شمار نہیں کیا جائے گا، فقہی قاعدہ ہے: ''لا ینسب إلی ساکت قول'' [۳] (یعنی کسی خاموش شخص کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا)، اس قاعدہ کے تحت بہت سے فروع آتے ہیں، ان میں سے بعض مسائل جن کو ابن نجیم اور سیوطی نے اپنی اپنی کتاب ''الأشباہ'' میں ذکر کیا ہے، بطور مثال درج ہیں: شوہر دیدہ عورت اگر نکاح کے لئے اجازت طلبی کے وقت خاموش رہے تو یہ اجازت کے قائم مقام نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی کسی اجنبی کو اپنا مال بیچتے ہوئے دیکھے اور چپ رہے، اس کو بیع سے نہ روکے، تو اجنبی مؤکل کے خاموش رہنے سے وکیل نہیں بن جائے گا، یا کوئی اپنے کسی عضو کے کاٹے جانے سے یا اپنے مال میں سے کچھ حصہ ضائع کئے جانے سے منع کرنے کی قدرت کے باوجو

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۷۰، ۳۷۱۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۴۲-۲۳۶، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۳۲۹-۳۳۱، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ''۶۷''، الأشباہ والنظائر للسیوطی۔

چپ رہے، تو اس کا ضمان ساقط نہیں ہوگا، نیز کوئی عورت غیر کفو میں شادی کرلے تو ولی کا تفریق کے مطالبہ سے خاموش رہنا اس وقت تک کوئی رضامندی نہیں ہے جب تک اس کے یہاں کوئی بچہ نہ پیدا ہوجائے (۱)۔

ان میں سے بعض فروع اور ان کے نظائر کی تفصیل بعد میں دلائل کے ساتھ آئے گی، یہ اس باب میں اصل کا ذکر ہوا۔

لیکن کبھی کبھی رضامندی فعل اور لین دین سے حاصل ہوجاتی ہے، یا ایک جانب کا قول اور دوسری جانب کا فعل یا ایک جانب کا قول اور دوسری جانب کا سکوت رضامندی پر دلیل ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل اصطلاح ''عقد'' میں ہے۔

فقہی قاعدہ: ''أن السکوت فی معرض الحاجة بیان'' (یعنی حاجت کے موقع پر خاموشی بیان ہے) کے مطابق جن مواقع پر سکوت رضامندی اور اجازت پر دلالت کرتا ہے، فقہاء نے اس کی بھی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں، جیسا کہ انہوں نے ان مثالوں کا ذکر کیا ہے، جہاں اصل فقہی کے مطابق سکوت رضامندی پر دلالت نہیں کرتا۔

ذیل میں ہم ان میں سے بعض اہم مسائل تفصیل سے بیان کرتے ہیں:

الف-فضولی کے تصرف کے وقت مالک کی خاموشی: (۲)

۱۲- جب فضولی دوسرے کی ملکیت میں مالک کی موجودگی میں بیچنے کا تصرف کرے اور مالک تصرف کا اہل ہونے کے باوجود چپ رہے، فضولی کو بیع سے نہ روکے، تو کیا مالک کا سکوت بیع کے لئے رضامندی اور اجازت سمجھا جائے گا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے: حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ خاموشی اجازت نہیں سمجھی جائے گی، اور اس سے بیع لازم نہیں ہوگی، اس کی بنیاد یہ قاعدہ ہے کہ: ''لاینسب إلی ساکتٍ قول'' (۱) (کسی خاموش شخص کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا)، لہذا بیع صحیح ہوگی، مگر وہ مالک کی صریح اجازت پر موقوف رہے گی۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ اگر کسی شخص کا مال اس کی موجودگی میں بیچا جائے اور وہ چپ رہے تو اس پر بیع لازم ہوگی، اگر وہ خاموش رہنے کا دعوی کرے تو اس کی خاموشی کی بنا پر اس کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا، اسی خاموشی کی حالت میں اگر ایک سال گذر جائے تو قیمت میں بھی اس کا حق ساقط ہوجائے گا (۲)۔

رہے شافعیہ اور حنابلہ تو ان کے نزدیک اصلاً فضولی کی بیع ہی صحیح نہیں ہے، یہی شافعیہ کے یہاں قول جدید میں منصوص ہے، اور حنابلہ کے یہاں یہی مذہب ہے، شافعیہ کا کہنا ہے کہ اگر فضولی دوسرے کا مال اس کی موجودگی میں بیچے جبکہ مال والا خاموش ہو، تو قطعی طور پر یہ بیع صحیح نہیں ہوگی (۳)۔ ٹھیک یہی بات حنابلہ کہتے ہیں، امام بہوتی کا کہنا ہے کہ اگر فضولی دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر بیچے، چاہے وہ موجود اور خاموش ہی کیوں نہ ہو، اور چاہے اس نے بعد میں اجازت دی ہو، کسی حال میں یہ بیع صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ بیع کی شرط یعنی ملکیت اور اجازت مفقود ہے (۴)۔

جہاں تک فضولی کی خریداری کا تعلق ہے، تو اس میں تفصیل اور اختلاف ہے جسے اصطلاح ''فضولی'' میں دیکھا جائے۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ص ۱۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۴۲، المنثور للزرکشی ۲ / ۲۰۵۔

(۲) فضولی وہ ہے جو عقد میں نہ تو اصیل ہو، نہ ولی ہو اور نہ وکیل ہو۔

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ص ۱۸۴-۱۸۵۔

(۲) الزرقانی ۵ / ۱۹، الشرح الصغیر للدردیر ۳ / ۲۶۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳ / ۳۹۱۔

(۴) کشاف القناع ۳ / ۱۵۷۔

ب- ولی کا اپنے زیر ولایت شخص کی بیع وشراء پر خاموش رہنا:

۱۳- جب ولی اپنے زیر ولایت شخص کو خرید وفروخت کرتا ہوا دیکھے اور چپ رہے اور اس کو تصرف سے نہ روکے تو اس کی خاموشی حنفیہ کے نزدیک تجارت کی اجازت اور رضامندی سمجھی جائے گی، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، موصلی کہتے ہیں کہ ان تصرفات سے اس کا خاموش رہنا رضامندی کی دلیل ہے، جس طرح فروخت کردہ شئ میں خریدار کے تصرف کے وقت شفیع (پڑوسی جس کو حق خرید حاصل ہو) کا خاموش رہنا، کیونکہ جب لوگ یہ دیکھیں گے کہ وہ یہ تصرفات کر رہا ہے، اور ولی خاموش ہے، تو اس سے وہ یہی سمجھیں گے کہ وہ راضی ہے، ورنہ وہ اس کو منع کرتا، چنانچہ لوگ اس سے ماُذون (جس کو تصرف کی اجازت دی گئی ہو) کا سا معاملہ کریں گے، اب اگر اس کے سکوت کو رضامندی نہ مانا جائے تو یہ چیز لوگوں کو ضرر پہنچانے کا باعث ہوگی [۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور یہی مالکیہ کا دوسرا قول ہے کہ اس حالت میں خاموش رہنا رضامندی نہیں تصور کیا جائے گا، کیونکہ یہ رضامندی اور نارضامندی دونوں کا احتمال رکھتا ہے، لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے اس کا رضامندی کی دلیل ہونا درست نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ نے اصل مسئلہ سے قاضی کے سکوت کو مستثنی کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب قاضی بچے یا کم عقل شخص کو خرید وفروخت کرتے دیکھے اور خاموش رہے تو اس کی خاموشی تجارت کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ دوسرے کے مال میں اسے کسی طرح کا حق ہی نہیں ہے کہ (قاضی کی) اجازت اس کے حق کو ساقط کرنے والی ہو سکے [۳]۔

(۱) الاختیار للموصلی ۲/۱۰۰، البہجہ شرح التحفہ ۲/۲۹۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/۱۰۰، المغنی لابن قدامہ ۵/۸۵۔
(۳) ابن عابدین ۵/۱۱۱۔

ج- حق شفعہ والے کا خاموش رہنا:

۱۴- چیز کے فروخت ہونے اور اس کی قیمت کی جانکاری کے بعد حق شفعہ والا شفعہ کے مطالبے سے خاموش رہے، تو سمجھا جائے گا کہ وہ عقد سے راضی ہے، اور اسے شفعہ سے دست برداری کا اقرار ہے، چنانچہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شفعہ کے مطالبہ کا حق اس سے ساقط ہو جائے گا، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ شفیع کے لئے لازم ہے کہ جس مجلس میں اس نے عقد بیع کے بارے میں سنا ہو، فوری طور پر کوئی ایسی بات بولے جو شفعہ کے مطالبہ پر دلالت کرے، اس کے بعد اس موقف پر قائم رہ کر اور گواہی پیش کر کے مطالبہ کرے، لیکن اگر خاموش رہا اور مطالبہ کو مؤخر کیا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا [۱]۔

اسی طرح کے اقوال شافعیہ اور حنابلہ کے بھی ہیں، خطیب کہتے ہیں: قول اظہر یہ ہے کہ شفعہ فوری طور پر ہوتا ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا حق ہے جو دفع ضرر کے لئے ثابت ہوتا ہے، لہذا ویسے ہی فوری ہوگا، جیسے بیچی ہوئی چیز کو واپس کرنا ہوتا ہے۔ البتہ جب شفیع بیمار یا غیر حاضر ہو یا کسی دشمن سے خوف زدہ ہو، تو وکیل بنالے اگر اس کی قدرت رکھتا ہو، ورنہ طلب کئے جانے پر حاضر ہو، بصورت دیگر قول اظہر یہ ہے کہ اس کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ کوتاہی اس کی ہے، نیز یہ بات بھی ہے کہ گواہ بنانے پر قدرت کے باوجود خاموشی رضامندی کو ظاہر کرتی ہے [۲]۔

امام بہوتی کہتے ہیں کہ فروخت کا علم ہونے کے بعد بھی اگر وہ کسی دوسری گفتگو میں لگا رہے یا خریدار کو سلام کرے، پھر یونہی خاموش ہو جائے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا [۳]۔

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: "۱۰۲۹-۱۰۳۲"، البدائع ۵/۱۸۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/۳۰۷-۳۰۸۔
(۳) کشاف القناع ۴/۱۴۰-۱۴۲۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اگرچہ فوری مطالبہ شرط نہیں ہے، لیکن ان کا کہنا ہے کہ اگر شفیع بہ علم ہونے کے باوجود خاموش رہے کہ خریدار نے زمین پر کوئی تعمیر یا انہدام کا عمل کیا ہے، خواہ وہ کسی اصلاح کے لئے ہو، یا دو مہینے بغیر کسی عذر کے خاموش رہے، اور عقد کے وقت حاضر ہو، (سفر پر نہ ہو) تو شفعہ ساقط ہوجائے گا، ورنہ ایک سال تک بلا عذر اس کے خاموش رہنے پر، درآنحالیکہ وہ سفر پر نہ ہو، شفعہ ساقط ہوجائے گا، مطلب یہ کہ جب اس حال میں سال گذر جائے کہ وہ شہر میں موجود ہوتے ہوئے بلا عذر خاموش رہے تو اس کے لئے حق شفعہ نہیں رہے گا[۱]۔

د-امانت اور ادھار چیز میں خاموشی:

۱۵-فقہاء نے بیان کیا ہے کہ ودیعت جس طرح ایجاب وقبول سے صراحتاً منعقد ہوتی ہے، اسی طرح وہ ایجاب وقبول سے دلالتاً بھی منعقد ہوتی ہے، مثلاً جب کوئی شخص اپنا مال کسی دوکان میں رکھ دے اور دوکاندار اس کو دیکھ کر چپ رہے، پھر آدمی اس مال کو چھوڑ کر چلا جائے، تو وہ مال دوکاندار کے پاس امانت بن جاتا ہے، کیونکہ مال رکھتے وقت دوکاندار کی خاموشی اس کی حفاظت قبول کرنے پر دلالت کرتی ہے، اسی بنا پر اگر وہ اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے تو ضامن ہوگا، کیونکہ تمام امانات میں یہی حکم ہے[۲]۔

رہا ادھار چیز میں خاموش رہنا تو حنفیہ کے نزدیک یہ ادھار دینے والے کی جانب سے اجازت اور رضامندی نہیں سمجھا جائے گا، چنانچہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی سے کوئی چیز ادھار مانگی اور اس چیز کا مالک چپ رہا، پھر ادھار مانگنے والے نے وہ چیز لے لی تو وہ غاصب ہوگا۔

یہی شافعیہ کے نزدیک قول اصح ہے، وہ کہتے ہیں کہ ناطق (جو گونگا نہ ہو) کے سلسلہ میں قول اصح یہ ہے کہ وہ ایسے الفاظ ادا کرے جو اس کی اجازت یا اس کی طلب کو بتاتے ہوں، جیسے وہ کہے: میں نے تم کو یہ چیز عاریتاً دی، یا اسی طرح کے الفاظ، قول اصح کے مقابلہ میں دوسری رائے یہ ہے کہ الفاظ کی شرط نہیں ہے[۱]۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاحات "ودیعۃ" اور "عاریۃ" میں ہے۔

ھ-سکوت پر مصالحت:

۱۶-صلح جھگڑا ختم کرنے کو کہتے ہیں: یعنی جھگڑا یا جھگڑا کے اندیشہ کو ختم کرنے کے لئے کوئی معاوضہ لے کر کسی حق یا دعوی سے دست بردار ہوجانا، یہ تعریف مالکیہ نے کی ہے، حنفیہ کے نزدیک صلح ایک عقد ہے، جو باہمی رضامندی سے جھگڑے کو رفع کرنے کے لئے ہوتا ہے[۲]۔

فقہاء نے اس کی تین قسمیں کی ہیں، اقرار کے ذریعہ مصالحت، انکار کے ذریعہ مصالحت اور سکوت کے ذریعہ اس طرح مصالحت کہ مدعا علیہ مدعی کے دعوی کا جواب دینے سے خاموش رہے اور اس کو اس شرط پر کچھ دے کر اس سے مصالحت کرے کہ مدعی اپنا دعوی ترک کردے[۳]۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۸۴-۴۸۵۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱۸۴/، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: "۷۷۳"، الزرقانی ۶/ ۱۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۱۹۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: "۸۰۵"، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۶-۲۶۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۲، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: "۱۵۳۱"۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: "۱۵۳۵"، الدسوقی ۳/ ۳۱۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۰۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۷۵۔

سکوت پر صلح کا حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہی ہے جو انکار پر صلح کا حکم ہے (۱)۔

بہوتی کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے قبضہ میں اپنی کسی چیز کے ہونے کا دعوی کرے یا اس کے ذمہ اپنے کسی قرض کا دعویٰ کرے اور مدعا علیہ اس کا انکار کرے یا اس سے ناواقف ہونے کی بنا پر چپ رہے، پھر مدعی کچھ مال دیئے جانے پر صلح کرلے تو صلح صحیح ہوگی، اور جس مال پر صلح ہوئی ہو وہ مدعی کے حق میں بیع اور منکر کے حق میں ابراء (خلاصی) ہوگا (۲)۔

اسی طرح کی بات حنفیہ نے مسئلہ بیان کرتے وقت کہی ہے، یعنی یہ کہ انکار یا سکوت پر صلح دراصل مدعی کے حق میں معاوضہ اور مدعا علیہ کے حق میں قسم سے چھٹکارا اور جھگڑے کا خاتمہ ہے (۳)۔

مالکیہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ صلح میں سکوت کا حکم اقرار کے حکم جیسا ہے، لہذا اس میں معاوضہ کے حکم کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس میں وہی صورتیں جاری ہوں گی جو اقرار میں جاری ہوتی ہیں، یعنی بیع، اجارہ اور ہبہ کی صورتیں (۴)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''صلح'' میں ہے۔

نکاح کے لئے اجازت لیتے وقت عورت کا خاموش رہنا:

۱۷- فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ نکاح کی اجازت لیتے وقت کنواری عورت کی خاموشی، رضامندی اور اجازت سمجھی جائے گی، کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "استأمروا النساء في أبضاعهن، قيل: إن البكر تستحيي وتسكت، قال: هو إذنها" (۱) (یعنی عورتوں سے ان کے نکاح کے معاملہ میں اجازت لے لو، کسی نے پوچھا کہ کنواری عورت تو شرم سے چپ رہتی ہے، فرمایا: یہ اس کی اجازت ہے) ایک روایت میں ہے: "البكر رضاها صماتها" (۲) (یعنی کنواری عورت کی رضامندی اس کی خاموشی ہے)، اکثر فقہاء کا خیال ہے کہ اگر وہ بغیر آواز کے رو دے یا ہنس پڑے تو یہ اس کی خاموشی ہی کے درجہ میں ہے (۳)۔

لیکن شافعیہ کا کہنا ہے کہ نکاح کے معاملہ میں کنواری عورت کا خاموش رہنا باپ دادا کے لئے تو قطعی طور پر اجازت ہے، جہاں تک باقی عصبہ رشتہ داروں اور حاکم کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں دو اقوال ہیں: قول اصح یہ ہے کہ یہ اجازت ہے، اور اصح کے مقابل قول یہ ہے کہ شوہر آشنا ہی کی طرح بولنا لازمی ہے (۴)۔

رہی شوہر آشنا عورت کی بات، تو تمام فقہاء کے نزدیک نکاح کی اجازت لیتے وقت اس کی خاموشی اجازت نہیں سمجھی جائے گی، بلکہ بول کر صریح اجازت ضروری ہے (۵)۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمیں اہل علم کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ شوہر آشنا خاتون کی اجازت کلام (بولنا) ہے (۶)۔ کیونکہ حدیث میں ہے

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴؍ ۳۷۵، کشاف القناع ۳؍ ۳۹۷۔
(۲) کشاف القناع ۳؍ ۳۹۷-۳۹۸۔
(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ (۱۵۳۵-۱۵۴۹)۔
(۴) الدسوقی ۳؍ ۳۰۹-۳۱۱، جواہر الإکلیل ۲؍ ۱۰۲۔

(۱) حدیث: "استأمروا النساء في أبضاعهن" کی روایت نسائی (۶؍ ۸۶ طبع المكتبة التجارية) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کی ہم معنی حدیث بخاری (الفتح ۱۲؍ ۳۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲؍ ۱۰۳۷ طبع الحلبی) میں ہے۔
(۲) حدیث: "البكر رضاها صماتها" کی روایت بخاری (الفتح ۹؍ ۱۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۳) الاختیار ۳؍ ۹۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۶۱، الکافی ۲؍ ۵۲۴، المغنی لابن قدامہ ۶؍ ۴۹۴، الأشباہ للسیوطی ر ۱۴۲، مغنی المحتاج ۲؍ ۱۴۷۔
(۴) مغنی المحتاج ۲؍ ۱۴۷، الأشباہ للسیوطی رص ۱۴۲۔
(۵) سابقہ مراجع۔
(۶) المغنی لابن قدامہ ۶؍ ۴۹۳-۴۹۴۔

کہ شوہر آشنا خاتون اپنا مافی الضمیر کھل کر بتائے گی [۱]۔ نیز یہ کہ کنواری عورت کے معاملہ میں خاموشی کو اس حیاء کی بنا پر اجازت قرار دیا گیا ہے جو خاص طور سے کنواریوں کو بولنے سے روکتی ہے، اس لئے کہ ان میں حیا زیادہ ہوتی ہے، لہذا شوہر آشنا کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ موصلی کا کہنا ہے [۲]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح: ''نکاح'' اور ''استئذان'' میں ہے۔

عورت کے وضع حمل کے وقت شوہر کی خاموشی:

۱۸- لعان کی بحث میں فقہاء نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر شوہر نے تہنیت (مبارکبادی) کی مدت میں یا پیدائش کے وقت کی ضروریات جیسے پالنا وغیرہ خریدتے وقت اولاد کی نفی کر دی تو اس کا نفی کرنا صحیح ہوگا، البتہ تہنیت کے بعد یا اس کی مدت گزر جانے کے بعد نفی صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ اس مدت میں اس کا سکوت اس کی رضامندی اور نسب کے اقرار کی دلیل ہے، لہذا اس کے بعد اس کا نفی کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

تہنیت کی مدت کے سلسلہ میں فقہاء میں اختلاف واقع ہوا ہے، بعض حنفیہ کے نزدیک یہ تین دن ہے، اور بعض کے نزدیک سات دن، اور بعض نے اس کی مقدار نفاس کی مدت کے بقدر بتائی ہے [۳]۔

(۱) حدیث: "الثيب تعرب عن نفسها" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت عدی الکندیؓ سے کی ہے، بوصیری نے اسے اس بنا پر معلول قرار دیا ہے کہ ان کے نزدیک عدی اور ان سے روایت کرنے والے ان کے بیٹے کے درمیان انقطاع ہے، لیکن انہوں نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ مسلم وغیرہ میں ابن عباسؓ کی حدیث بطور شاہد ہے، جیسا کہ مصباح الزجاجۃ (۱/ ۳۳۰ طبع دار الجنان) میں ہے۔

(۲) الاختیار ۳/ ۹۲-۹۳۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۵۹۱۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر شوہر نے حمل کی نفی کو وضع حمل یا استقرار حمل کا علم ہوجانے کے بعد ایک دن بھی بلا عذر مؤخر کیا تو اس کا لعان ممتنع ہوجائے گا، اور اولاد اس سے ثابت ہوجائے گی [۱]۔ یہی رائے شافعیہ کے یہاں قول اظہر ہے، وہ کہتے ہیں کہ فوری طور پر نفی کرنا شرط ہے، اگر وہ رد کرنے کی قدرت کے باوجود کچھ مدت خاموش رہا تو اس کی خاموشی رضامندی اور اقرار سمجھی جائے گی، جیسے بربنائے عیب (خرید کردہ شئ کو) رد کرنے کے حق یا شفعہ کے اختیار میں ہوتا ہے [۲]۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ جو شخص کسی انسان کو کسی نسب کا اقرار کرتا ہوا سنے، اور مقرلہ خاموش رہے تو سننے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ اقرار کرنے والے کے حق میں اس کی شہادت دے، کیونکہ نسب کے معاملہ میں چپ رہنا، اقرار کے ہم معنی ہے، کیونکہ جسے کسی بچہ کی بشارت دی جائے اور وہ چپ رہے تو وہ بچہ اس سے اسی طرح لاحق ہوگا جیسے کہ اس نے اس کا اقرار کیا ہوتا [۳]۔ موضوع کی تفصیل اصطلاحات ''لعان'' اور ''نسب'' میں ہے۔

۱۹- ان کے علاوہ کچھ دوسرے مسائل میں بھی فقہاء نے سکوت کے حکم سے بحث کی ہے، اور ذکر کیا ہے کہ یہ اور ان جیسے مسائل میں سکوت کو رضا اور اجازت مانا جائے گا، جیسے اجارہ اور وکالہ کے معاملات میں سکوت کے ذریعہ قبولیت، بیع و رہن میں قبضہ کے ذریعہ اجازت، سرمنڈواتے وقت محرم کی خاموشی وغیرہ کے مسائل، چنانچہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اجارہ میں سکوت قبولیت و رضامندی شمار کیا جائے گا، اگر صاحب خانہ کہے کہ اتنے کرایہ پر سکونت اختیار کرو، ورنہ نکل جاؤ، اور وہ چپ رہے اور رہنے لگے، تو وہ اپنی رہائش اختیار

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۸۲۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۸۰-۳۸۱۔

(۳) مطالب أولی النہی ۶/ ۵۹۱۔

کرنے اور چپ رہنے کی بنا پر اتنے کا کرایہ دار ہوگا جتنا کرایہ کہا گیا، اسی طرح اگر مالک مکان کہے کہ سو(۱۰۰) میں رہو، اور کرایہ دار کہے کہ اسی (۸۰) میں، اس پر مالک چپ رہے اور کرایہ دار کو سکونت پذیر چھوڑ دے تو اسی لازم ہوں گے، کیونکہ اس حالت میں مالک کی طرف سے خاموشی قبولیت شمار ہوگی [۱]۔

اسی طرح اگر چرواہا مالک سے کہے کہ میں اس پر راضی نہیں ہوں جتنا تم نے کہا ہے، میں تو اتنی اجرت پر راضی ہوں، اس پر مالک چپ رہے اور چرواہا چراتا رہا تو مالک پر اس کی خاموشی کے سبب وہی لازم ہوگا جو چرواہے نے کہا تھا [۲]۔

نیز فقہاء کا کہنا ہے کہ وکیل کی خاموشی قبولیت ہے اور اس کے رد کرنے سے رد ہوگا [۳]۔ اور بیچنے والا جس کو بیچی جانے والی چیز کو روکنے کا حق حاصل ہوتا ہے، اس کا اس وقت خاموش رہنا جب کہ وہ خریدار کو بکری کا سامان قبضہ میں لیتے ہوئے دیکھے، یہ اس کے قبضہ کی بنا پر اجازت شمار ہوگا، نیز جب گروی رکھنے والا رہن رکھوانے والے کو دیکھے کہ وہ رہن کی چیز کو بیچ رہا ہے اور چپ رہے تو یہ رہن رکھنے والے کی طرف سے رضامندی ہوگی، اور حنفیہ کے نزدیک مذہب یہ ہے کہ رہن باطل ہو جائے گا [۴]۔

حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر نائی محرم کا سر مونڈے اور محرم چپ رہے، روکنے کی قدرت کے باوجود اس کو نہ روکے، تو یہ اجازت سمجھا جائے گا، شافعیہ کہتے ہیں کہ قول اصح یہ ہے کہ یہ ویسے ہی ہوگا جیسے اس نے اس کے حکم سے سر مونڈا ہو، لہٰذا اس

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ (۴۳۸)۔
(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم مع حاشیۃ الحموی رص ۱۸۴-۱۸۵۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) سابقہ مراجع ۱/ ۱۸۵-۱۸۶۔

پر فدیہ لازم آئے گا [۱]۔

اسی قبیل سے شیخ کے سامنے وہ قراءت ہے جس میں شیخ خاموش رہے، یہ خاموشی گویا نطق کے درجہ میں ہوگی، امام الحرمین نے اس میں یہ شرط لگائی ہے کہ اگر قاری کی طرف سے کوئی تصحیف یا تحریف واقع ہوتی تو شیخ اس کو رد کر دیتا، گویا اس وقت اس کا سکوت اس کی قرأت کے درجہ میں ہے، ابن نجیم نے اپنی کتاب ''الأشباہ'' میں اور کمال بن ہمام، ابن عابدین، نیز زرکشی نے دوسری جزئیات کا ذکر کیا ہے جن میں سکوت بمنزلہ نطق اور اذن ہے۔

اسی طرح ان حضرات نے دوسری وہ مثالیں بھی ذکر کی ہیں جن میں سکوت قاعدہ: ''لاینسب إلی ساکت قول'' کے مطابق رضا اور اذن پر دلالت نہیں کرتا، چند مثالیں یہ ہیں:

اگر آدمی اپنا کوئی عضو کاٹے جاتے وقت خاموش رہے تو اس کا ضمان ساقط نہیں ہوگا، یا مثلاً اگر آدمی دفاع کی قدرت کے باوجود اپنے کسی مال کو برباد کئے جاتے وقت خاموش رہے، تو اس کا ضمان ساقط نہیں ہوگا، یا مثلاً اگر عورت غیر کفو سے شادی کر لے اور ولی علاحدگی کے مطالبہ سے خاموش رہے، تو جب تک عورت کے بچہ نہ ہو، ولی کی خاموشی کو رضامندی نہیں شمار کیا جائے گا، اسی طرح نامرد شخص کی عورت کی خاموشی رضامندی نہیں ہے، اگرچہ وہ عورت اس کے ساتھ کئی سال تک رہے، ان میں سے بعض مسائل میں اختلاف اور تفصیلات ہیں، جنہیں کتب فقہ میں ان کی اصطلاحات کے بیان میں ان کے مواقع پر دیکھا جا سکتا ہے [۲]۔

(۱) سابقہ مراجع، المنثور للزرکشی ۲/ ۲۰۷۔
(۲) فتح القدیر لابن الہمام مع الہدایہ ۳/ ۲۰۶-۲۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المنثور للزرکشی ۲/ ۲۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۴۲، ولابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۸۴-۱۸۶۔

دعووں میں خاموش رہنا:

۲۰ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جب مدعا علیہ کو یمین کا مکلّف کیا جائے اور وہ صراحتاً انکار کرے، جیسے بغیر کسی عذر یا بغیر کسی آفت (گونگا پن یا بہرا پن) کے خاموش رہے تو اس کا سکوت قسم کھانے سے انکار (نکول) مانا جائے گا، حاکم اس کے انکار کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ کرے گا [۱]۔

جب مدعا علیہ یہ کہے کہ میں نہ تو اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار، تو اس سے حلف نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس کو اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ وہ اقرار یا انکار نہ کرے، امام ابو یوسف کے نزدیک ایسا ہی اس وقت کیا جائے گا جب کہ وہ خاموشی لازم کرلے، ابن عابدین نے ''البدائع'' سے نقل کیا ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ یہ سکوت بدرجہ انکار ہے، لہذا حلف کا مطالبہ کیا جائے گا [۲]۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ اگر مدعا علیہ خاموش رہے یا کہے کہ میں اس سے نزاع نہیں چاہتا، تو قاضی اس سے کہے گا کہ یا تو تم فریق مقدمہ بنو، یا میں اس مدعی کو اس کے دعوی پر قسم دلاؤں گا اور اس کے حق میں فیصلہ کردوں گا، پس اگر مدعا علیہ بولے (تو ٹھیک)، ورنہ اس کے نکول (قسم سے انکار) کی بنا پر مدعی کی قسم کے بعد اس کے خلاف فیصلہ کردے گا، محمد بن عبدالحکم کا قول ہے اور یہی اشہب کی روایت ہے اور عمل بھی اسی پر جاری ہے کہ اگر وہ کہے کہ میں نہ تو اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار تو حاکم اسے اس وقت تک نہیں چھوڑے گا جب تک وہ اقرار یا انکار نہ کرے، اگر وہ اپنے گریز پر اڑا رہے تو بغیر کسی یمین کے اس کے خلاف فیصلہ کردے گا [۳]۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲۴۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۲۲۳۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۱۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مدعا علیہ مدعی کا جواب دینے سے خاموش رہے اور اس پر بغیر کسی دہشت یا کم سمجھی کے مصر رہے تو اس کا حکم دعوی کے اس منکر کی طرح قرار دیا جائے گا جو قسم سے انکاری ہو، اس وقت قسم مدعی کی طرف پھیر دیا جائے گا، قاضی پہلے اس سے کہے گا کہ اس کے دعوی کا جواب دو، ورنہ میں تمہیں ناکل (قسم کھانے سے منکر) قرار دے دوں گا، اگر اس کی خاموشی کسی حیرانی ودہشت یا جہالت وناواقفیت یا غفلت وکم سمجھی کے سبب ہو تو وہ اس کے سامنے واضح کرے، اس کے بعد وہ اس کے خلاف فیصلہ کردے گا، گونگے کا کسی ایسے اشارہ سے خاموش رہنا جو جواب سمجھانے والا ہو، ناطق (بولنے والا) کی خاموشی کی طرح ہے [۱]۔

حنابلہ کے یہاں مدعا علیہ کے سکوت کو نکول (قسم سے انکار) سمجھنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، المغنی میں ہے کہ اگر مدعی علیہ جواب دعوی سے خاموش رہے تو حاکم اس کو اس وقت تک قید رکھے گا جب تک وہ جواب نہ دے، اس کی وجہ سے حاکم اس کو ناکل نہیں قرار دے گا، یہ روایت قاضی نے ''المجرد'' میں ذکر کی ہے [۲]۔

ابن قدامہ نے ابوالخطاب سے ایک دوسرا قول نقل کیا ہے جو امام بہوتی کے قول کے موافق ہے، وہ یہ کہ اگر مدعی علیہ چپ رہے، نہ تو اقرار کرے اور نہ انکار، یا کہے کہ میں نہ اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار، یا کہے کہ مجھے اچھی طرح معلوم نہیں تو قاضی اس سے کہے گا کہ قسم کھاؤ، ورنہ میں تمہیں ناکل قرار دے کر تمہارے خلاف فیصلہ کردوں گا، اب اگر مدعی علیہ قسم نہ کھائے تو قاضی اس سے کہے گا اگر تم نے قسم کھائی تو ٹھیک، ورنہ میں نکول کی بنا پر تمہارے خلاف فیصلہ کردوں گا، یہ بات وہ اس سے بار بار کہے، اگر وہ جواب دے تو ٹھیک، ورنہ وہ اس کو ناکل

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۸، القلیوبی ۴/ ۳۴۲۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۹/ ۹۰۔

قرار دے کر اس کے خلاف فیصلہ کر دے گا[1]۔

اس موضوع کی تفصیل اصطلاح ''قضاء'' میں ہے۔

سکوت علماء اصول کے نزدیک:

علماء اصول نے دو جگہوں پر سکوت کے حکم سے بحث کی ہے: اول بیان کی قسموں پر گفتگو کرتے وقت جن میں سے ایک بیان ضرورت ہے، دوم اجماع سکوتی پر کلام کرتے وقت، جو کچھ انہوں نے کہا ہے وہ اجمالی طور پر حسب ذیل ہے:

۲۱- اول علماء اصول کے نزدیک بیان کے اقسام میں ایک قسم بیان ضرورت ہے، یہ وہ بیان ہے جو ضرورت کے سبب اور اس چیز کے ذریعہ واقع ہوتا ہے، جس کے لئے وہ وضع نہیں کیا گیا ہے، یعنی سکوت کے ذریعہ، چنانچہ اس میں سکوت کلام کے قائم مقام ہو جاتا ہے، یہ چار طرح کے ہیں:

(اول): وہ بیان جو منطوق کے حکم میں ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ: ''وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ''[2] (اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک تہائی ہے)، یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ باقی (میراث) باپ کے لئے ہے، اس طرح یہ اس حصہ کی مقدار (بتانے) کے لئے صدر کلام کی دلالت کے ذریعہ نہ کہ محض سکوت کے ذریعہ بیان بن گیا ہے، اس کی نظیر مضاربت ہے، کیونکہ مضارب (معاملہ میں اپنی محنت اور عمل کے ذریعہ شریک ہونے والا) کے حصہ کا بیان اور صاحب مال کے حصہ سے سکوت بیان سے مستغنی ہونے کی بنا پر صحیح ہے، اسی طرح صاحب مال کے حصہ کا بیان کرنا اور مضارب کے حصہ سے خاموشی (بھی صحیح ہے) مزارعت کا حکم بھی اسی اصول پر ہے۔

(دوم): وہ بیان جو متکلم کی حالت کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی امر کو ہوتے ہوئے دیکھ کر نبی ﷺ کی خاموشی، یہ اس کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے، آپ ﷺ نے لوگوں کو آپس میں جو خرید وفروخت اور معاملات کرتے دیکھا اور جو چیزیں انہیں کھاتے پیتے اور پہنتے دیکھا، آپ ﷺ نے انہیں ان پر برقرار رکھا، یہ گویا اس بات کی دلیل بنی کہ یہ سب کچھ شریعت میں مباح ہے، کیونکہ نبی ﷺ کی طرف سے یہ جائز نہیں ہے کہ آپ ﷺ لوگوں کو کسی منکر اور ممنوع امر پر برقرار رہنے دیں، چنانچہ آپ ﷺ کا سکوت بیان قرار پایا[1]۔ اس سلسلہ میں تفصیل ہے، جسے ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھی جائے۔

نکاح کے معاملہ میں بالغ کنواری لڑکی کا سکوت بھی بیان کے اسی نوع سے تعلق رکھتا ہے، اس کو اس کی شرم وحیا کی حالت کی بنا پر بیان قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ اس کے سکوت کو اجازت اور رضامندی پر دلیل قرار دیا گیا، اسی طرح نکول کو ناکل کی حالت کی بنا پر بیان قرار دیا گیا، اس کی حالت سے مراد اس کا اس ذمہ داری کی ادائیگی سے گریز کرنا ہے، جو اس کی ادائیگی پر قدرت ہوتے ہوئے لازم ہے، اس طرح یہ دعویٰ کے بارے میں اس کے اقرار پر دلالت کرتا ہے۔

(سوم): (وہ سکوت) جس کو دھوکہ سے بچنے کی ضرورت کی بنا پر بیان قرار دیا گیا، جیسے اپنے غلام کو خرید وفروخت کرتے دیکھ کر مولی کا سکوت، اس خاموشی کو لوگوں سے دھوکہ دور کرنے کے لئے اجازت قرار دیا گیا۔

اسی طرح حق شفعہ والے کا سکوت ہے، جو اسی غرض سے یعنی

---

(۱) کشاف القناع ۶/ ۳۴۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۹۰۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۔

(۱) کشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی ۳/ ۱۴۷-۱۴۸، التلویح والتوضیح ۲/ ۳۹، ۴۰ مطبعہ محمد علی صبیح واولادہ۔

خریدار سے دھوکہ کو دور کرنے کے لئے قرار دیا گیا، کیونکہ اگر شفعہ کے مطالبہ سے صاحب شفعہ کے سکوت کو شفعہ کا اسقاط نہ قرار دیا جائے تو پھر یا تو یہ ہوگا کہ خریدار تصرف سے محروم ہوجائے، یا وہ تصرف کرے، پھر صاحب شفعہ اس کے خلاف اس کے تصرف کو بے اثر کردے، یہ دونوں ہی باتیں خریدار کے لئے نقصان دہ ہیں۔

(چہارم): جو کلام کی ضرورت کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، جیسے اگر وہ کہے: **له علي ألف ودرهم** (اس کا مجھ پر ایک ہزار اور ایک درہم ہے) یا کہے: **أو ألف ودينار** (ایک ہزار اور ایک دینار ہے) یا: **أو مائة وقفيز حنطة** (ایک سو اور ایک قفیز گیہوں ہے) تو ان مثالوں میں عطف (یعنی اور ایک درہم اور ایک دینار وغیرہ) پہلے لفظ (یعنی ایک ہزار، ایک سو) کا بیان ہے، چنانچہ اول کو معطوف (یعنی بعد والے) کی جنس سے قرار دیا جائے گا[1]۔

دوم: اجماع سکوتی:

۲۲- اجماع سکوتی یہ ہے کہ کوئی مجتہد ایک بات کہے اور وہ اس زمانے کے مجتہدین میں پھیل جائے، پھر وہ خاموش رہیں، نہ تو ان کی طرف سے قول کی صراحت ہو اور نہ انکار (کی تصریح)[2]۔

اجماع سکوتی جس کے حکم میں فقہاء اور علماء اصول کا اختلاف ہے، اس کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ سکوت رضامندی اور غیر رضامندی کے کسی اشارہ سے خالی ہو، اگر سکوت رضامندی کے قرینہ کے ساتھ ہوگا تو یہ قطعی طور پر اجماع ہوگا، اور اگر غیر رضامندی کے قرینہ کے ساتھ ہوگا تو یہ قطعی طور پر اجماع نہیں ہوگا۔

(۱) کشف الأسرار ۳/۱۵۱-۱۵۳، التلویح مع التوضیح ۲/۴۰۔
(۲) إرشاد الفحول ر۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مسلم الثبوت ۲/۲۳۲۔

(۲) یہ کہ مسئلہ اس زمانہ والوں میں تمام مجتہدین تک پہنچ چکا ہو۔

(۳) یہ کہ مسئلہ کے حکم پر غور وفکر کی مہلت کے لئے عادتاً جتنی مدت درکار ہوتی ہے وہ گذر چکی ہو، اور کسی خوف یا ڈر وغیرہ سے بچنے کا کوئی پہلو نہ ہو۔

(۴) مسئلہ محل اجتہاد ونظر ہو، قطعی نہ ہو، ورنہ وہ اجماع سکوتی کا محل نہیں ہوگا[1]۔

اجماع سکوتی کی حجیت کے سلسلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں: اکثر حنفیہ نے کہا: یہ قطعی اجماع ہے، اس لئے کہ اگر انعقاد اجماع کے لئے ہر مجتہد کے قول کی شرط ہو تو کوئی اجماع اصل کی رو سے متحقق ہی نہیں ہوگا، کیونکہ ہر زمانہ میں عادت یہ ہے کہ اکابر فتوی دیتے ہیں اور اصاغر اسے تسلیم کرتے ہوئے خاموش رہتے ہیں[2]۔ جلال الدین محلی کہتے ہیں: اس طرح کے مسائل میں علماء کی خاموشی عادتاً ان کی طرف سے موافقت خیال کی جاتی ہے[3]۔

امام شافعی سے مروی ہے کہ یہ (اجماع سکوتی) حجت نہیں ہے، ان کے اس قول کی بنیاد یہ قاعدہ ہے: "**لاينسب إلى ساكت قول**" (یعنی کسی خاموش شخص کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاسکتا)، اور یہ احتمال بھی ہے کہ سکوت عدم موافقت کی بنا پر ہو، جیسے خوف، ڈر یا مسئلہ میں تردد[4]۔

بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ صرف فتوی کے معاملہ میں اجماع قطعی ہے، جہاں تک قضاء کا تعلق ہے تو اس میں اصلاً کوئی اجماع ہوتا ہی نہیں[5]۔

(۱) مسلم الثبوت بہامش المستصفی ۲/۲۳۲، جمع الجوامع ۲/۱۹۱-۱۹۳۔
(۲) مسلم الثبوت ۲/۲۳۳۔
(۳) جمع الجوامع ۲/۱۸۸۔
(۴) جمع الجوامع ۲/۱۸۹، مسلم الثبوت ۲/۲۳۲-۲۳۳۔
(۵) مسلم الثبوت ۲/۲۳۲۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ یہ اس وقت اجماع قطعی ہوگا جب کہ مسئلہ عموم بلوی (عام ابتلا) کا ہو اور سکوت کثرت اور تکرار (تسلسل) کے ساتھ جاری ہو، آمدی اور کرخی کا مسلک یہ ہے کہ یہ اجماع ظنی ہے(۱)۔

ابن السبکی اس سلسلہ میں علماء کے آراء واقوال نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ مطلقا حجت ہے(۲)۔

موضوع کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: رسالۃ إجمال الإصابہ فی أقوال الصحابۃ للعلائی، شائع کردہ مرکز المخطوطات والتراث التابع لجمعیۃ التراث الإسلامی کویت ۱۴۰۷ھ۔

(۲) جمع الجوامع مع حاشیۃ البنانی ۲/۱۷۹، نیز دیکھئے: التلویح مع التوضیح ۲/۴۲۔

سلاح

تعریف:

۱- سلاح ہر طرح کے آلۂ حرب کے لئے ایک جامع لفظ ہے، یعنی ہر وہ شے جس سے جنگ کی جائے، اس کی جمع اسلحہ آتی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ"(۱) (اور یہ لوگ بھی اپنے بچاؤ کا سامان اور اپنے ہتھیار (ساتھ) لئے رہیں)، بعض لوگوں نے سلاح کو صرف اس ہتھیار کے لئے خاص کیا ہے جو لوہے سے بنتا ہے، اور بسا اوقات اس کو تلوار کے ساتھ خاص کردیا ہے، ازہری کہتے ہیں: صرف تلوار ہی کو سلاح کہا جاتا ہے(۲)۔ اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

سلاح سے متعلق احکام:

جہاد کے لئے ہتھیار کی تیاری اور اسے چلانے کی تربیت:

۲- علماء کی رائے یہ ہے کہ جہاد کی تیاری ہتھیار کی تیاری کے ذریعہ ہی ہوتی ہے، اور یہ کہ ہتھیار کے استعمال کی تربیت اور رمی (ہتھیار پھینک کر مارنے) کی ٹریننگ ایک ایسا فریضہ ہے جو فریضۂ جہاد کا مقتضی ہے، چنانچہ اللہ کا فرمان ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ

(۱) سورۂ نساء/۱۰۲۔

(۲) لسان العرب، المفردات للراغب، متن اللغہ مادہ "سلح"، نہایۃ المحتاج ۸/۳۷۳، الفتح الربانی ۱۶/۲۔

مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ"[1] (اوران سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہوسکے سامان درست رکھوقوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعہ سے تم اپنا رعب رکھتے ہو، اللہ کے دشمنوں اوراپنے دشمنوں پر)۔

قرطبی اورفخرالدین رازی کہتے ہیں کہ یہ آیت بتاتی ہے کہ ہتھیار کے ذریعہ جہاد کے لئے تیار رہنا فرض ہے، البتہ یہ فریضہ فرض کفایہ ہے[2]۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مسلمانوں کو دشمنوں کے لئے ہتھیار تیار کرنے کا حکم دیا ہے، نیز آیت کریمہ میں لفظ" قوۃ" بغیر کسی قید اور تحدید کے مطلق آیا ہے، لہذا یہ لفظ پوری گنجائش رکھتا ہے کہ قوت کے تمام مادی اور معنوی عناصر پر حاوی ہو، نیز ہر وہ چیز جس کے ذریعہ دشمن سے جنگ میں قوت حاصل ہو، اور جو چیز بھی لڑنے اور جہاد کرنے کا آلہ ہو، وہ من جملہ قوت کے ہے، آیت کریمہ نے مطلوب قوت کی تحدید کو چھوڑ دیا ہے، کیونکہ قوت زمان ومکان کی تبعیت میں بدلتی رہتی ہے، نیز اس لئے کہ مسلمان اس قوت کی تیاری کا التزام کریں جو ان کے حالات کے مناسب ہو، جس کے ذریعہ وہ دشمن کو ڈرائے رکھ سکتے ہوں[3]۔

حضرت عقبہ بن عامرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو منبر پر فرماتے ہوئے سنا: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي"[4] (دیکھو قوت تیراندازی ہے، دیکھو، قوت تیراندازی ہے، دیکھو قوت تیراندازی ہے)۔ آپ ﷺ نے تیراندازی سیکھنے اوراسلحہ جنگ کی تیار کرنے کی ترغیب اور تاکید کے لئے یہ فقرہ تین بار دہرایا، اور قوت کی تفسیر تیراندازی سے کی، جو کہ فنونِ جنگ میں ایک اہم فن ہے، اور اسلحوں کے استعمال میں اعلیٰ مرتبہ کی حامل ہے[1]۔

قرطبی کہتے ہیں کہ اگرچہ قوت تیراندازی کے علاوہ دیگر آلاتِ حرب کی تیاری سے بھی ظاہر ہوتی تھی، (اس کے باوجود) رسول اللہ ﷺ نے قوت کی تفسیر تیراندازی سے اس لئے کی کہ تیراندازی دشمن کو سخت چوٹ پہنچانے والی اور بہت آسانی سے مشقت میں ڈالنے والی ہوتی ہے، کیونکہ کبھی کبھی فوجی دستہ کے سردار کو تیر کا نشانہ بنالیا جاتا ہے، اور بالآخران سب کو شکست دے دی جاتی ہے جو اس کے پیچھے ہوتے ہیں[2]۔

ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن حبان میں عقبہ بن عامرؓ سے ایک روایت دوسرے طریقے سے اس طرح مروی ہے، عقبہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: "إن الله عز وجل يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه يحتسب في صنعته الخير، والرامي والرامي به ومنبله[3] وارموا واركبوا، وأن ترموا أحب إلى من أن تركبوا ليس من اللهو إلا ثلاث: تأديب الرجل فرسه، وملاعبته أهله، ورميه بقوسه ونبله، ومن ترك الرمي بعدما علمه رغبة عنه، فإنها نعمة تركها أو قال (كفرها)"[4] (اللہ تعالیٰ ایک

---

(۱) سورۂ أنفال/۶۰۔

(۲) تفسیر القرطبی ۸/۳۵ طبع دارالکتب المصریہ، التفسیر الکبیر ۱۵/۱۸۵ طبع اول۔

(۳) تفسیر القرطبی ۸/۳۵، أحکام القرآن للجصاص ۳/۸۵ طبع البہیۃ المصریۃ، تفسیر الرازی ۱۵/۱۸۵، فتح الباری ۶/۹۱ طبع السلفیہ۔

(۴) حدیث: "ألا إن القوة الرمي......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۹۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۶/۹۱ طبع السلفیہ، أحکام القرآن للجصاص ۳/۸۵ طبع البہیۃ المصریہ، القرطبی ۸/۳۵ طبع دارالکتاب المصریہ، الفروسیہ لابن القیم رص ۹۔

(۲) القرطبی ۸/۳۵، نیز دیکھئے: سابقہ مراجع۔

(۳) نبل کے معنی تیر کے ہیں اور منبل سے مراد تیر دینے والا ہے۔

(۴) حدیث: "إن الله –عز و جل– يدخل بالسهم الواحد ثلاثة......"

تیر کے بدلے تین آدمی کو جنت میں داخل کرے گا: تیر ساز کو جو اس کو بنانے میں خیر کی نیت رکھتا تھا، تیرانداز کو اور تیر دینے والے کو۔ تیراندازی کرو اور شہ سواری کرو، تمہاری تیراندازی مجھے تمہاری شہ سواری سے زیادہ محبوب ہے، یہ تین چیزیں لہوولعب نہیں ہیں: آدمی کا اپنے گھوڑے کو سدھانا اور تربیت دینا، اس کا اپنی بیوی کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا اور اس کا تیراندازی کرنا، جو شخص تیراندازی جاننے کے بعد اس سے بے رغبتی کی بنا پر اس کو ترک کر دے تو اس نے گویا ایک نعمت ترک کر دی، یا آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس نعمت کی ناشکری کی)۔

خطابی کہتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جائز تفریح تین ہی چیزیں ہیں، یہ مطلب بھی بتایا گیا ہے کہ مستحب تفریح بس یہی تین ہیں۔

یہ حدیث بتاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ تیر ساز، تیرانداز اور تیر دینے والے کو جنت میں داخل فرمائے گا جب کہ وہ اپنے اس عمل میں اللہ کے کلمہ کو بلند کرنے اور کفار سے جہاد کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں، یہ مستحب تفریح ہی میں سے ہے کہ آدمی اپنے گھوڑے کو جہاد کی نیت سے (کبھی) دوڑا کر اور (کبھی) چکر دے کر سدھائے اور تربیت کرے، اسی طرح تیراندازی بھی مستحب تفریح ہے [۱]۔

ہتھیار کو سونے چاندی سے مزین کرنا:

۳- جنگی ہتھیاروں کو سونے سے مزین کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں اور یہی حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت ہے: مردوں کے لئے آلاتِ حرب کو سونے سے آراستہ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اصل شرعی یہ ہے کہ مردوں پر سونے کو بطور زیور استعمال کرنا حرام ہے، نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إن هذين حرام على ذكور أمتي" [۱] (یہ دونوں چیزیں (سونا، چاندی) میری امت کے مردوں پر حرام ہیں)۔ سوائے اس صورت کے جس کو کوئی دلیل مستثنیٰ کرے، اور (یہاں) کوئی ایسی ثابت چیز نہیں ہے جو اس کے جواز پر دلالت کرے، اس پر مستزاد یہ کہ اس میں فضول خرچی اور تکبر ہے [۲]۔

ایک قول یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک ہتھیار میں سونا استعمال کرنا مباح ہے، حنابلہ میں سے آمدی اور ابن تیمیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے [۳]۔ جہاں تک آلات حرب کو چاندی سے مزین کرنے کا تعلق ہے تو یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے۔

امام نووی کہتے ہیں کہ مرد کے لئے چاندی میں سے انگوٹھی اور آلات حرب جیسے تلوار، نیزہ، کمر کا پٹکا (پٹی)، زرہ، چرمی موزہ اور تیر کے کناروں کو مزین کرنا حلال ہے، کیونکہ یہ کفار کو غیظ میں

= کی روایت ابوداؤد (۳/۲۸-۲۹ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/۱۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) عون المعبود شرح سنن أبي داؤد ۷/۱۸۹-۱۹۱ طبع دار الفکر، سنن الترمذی ۷/۱۶۳، سنن ابن ماجہ ۲۸۱۱، سنن النسائی ۶/۲۲۳، مسند احمد بن حنبل ۴/۱۴۶-۱۴۸، الفروسیہ لابن القیم رص ۹۔

(۱) حدیث: "إن هذين حرام على ذكور أمتي" کی روایت ابوداؤد (۴/۳۳۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۸/۱۶۰ طبع البشائر) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے اور ترمذی (۴/۴/۲۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے اسی طرح روایت کی ہے، اور کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۱۳۲-۱۳۳ طبع دار الکتاب العربی، حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۹ طبع بولاق، اللباب شرح الکتاب ۳/۲۸۵ طبع دار الفکر، الخرشی ۱/۹۹، الدسوقی ۱/۶۳ طبع دار الفکر، المحلی علی المنہاج مع القلیوبی وعمیرہ ۲/۲۴ طبع عیسی الحلبی، الإنصاف ۳/۱۴۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، شرح منتہی الإرادات ۱/۴۰۶ طبع دار الفکر، کشاف القناع ۲/۲۳۷ طبع عالم الکتب۔

(۳) الإنصاف ۳/۱۴۹ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

مبتلا کرتا ہے[۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کا کہنا ہے کہ چاندی کا زیور استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سونے کے زیور بنانے ہی کے ہم معنی ہے[۲]۔ البتہ تلوار کو چاندی سے مزین کرنا باتفاق فقہاء جائز ہے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ حدیث ہے: "كانت قبيعة سيف النبي ﷺ فضة"[۳] (نبی ﷺ کی تلوار کے قبضہ کا کنارا چاندی کا تھا)۔ امام بیہقی مسعودی کا قول نقل کرتے ہیں: میں نے قاسم بن عبدالرحمٰن کے گھر میں ایک تلوار دیکھی جس کے قبضہ کا کنارا چاندی کا تھا، میں نے پوچھا کہ یہ تلوار کس کی ہے، انہوں نے جواب دیا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تلوار ہے۔

صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عروہ بن زبیر کی دو تلواریں چاندی سے آراستہ تھیں، حنفیہ کہتے ہیں کہ تلوار کو چاندی سے مزین کرنا اس شرط پر جائز ہے کہ وہ اپنا ہاتھ چاندی کے مقام پر نہ رکھے، اور جہاں تک سونے سے اس کی تزئین کا تعلق ہے تو یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مردوں کے لئے سونے کا زیور استعمال کرنا حرام ہے، مزید یہ کہ اس میں فضول خرچی اور تکبر بھی ہے[۴]۔

مالکیہ اور حنابلہ کا کہنا ہے کہ تلوار کو سونے اور چاندی سے مزین کرنا جائز ہے، چاہے سونا اس سے متصل ہو جیسے تلوار کا قبضہ یا اس سے الگ ہو جیسے تلوار کا میان، یہ مسئلہ مردوں کے لئے ہے، رہا عورت کی تلوار کا مسئلہ تو اس کو سونے اور چاندی سے آراستہ کرنا ان کے نزدیک جائز ہے[۱]۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷، المبدع ۲/ ۳۰۷۔

(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۹/ ۲۳۸ طبع دار الفکر، الخرشی ۱/ ۹۹، الدسوقی ۱/ ۶۳۔

(۳) حدیث: "كان قبيعة سيف النبي ﷺ فضة" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۴) البنایہ شرح الہدایہ ۹/ ۲۲۸-۲۳۰، الخرشی ۱/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۳، الأم للإمام الشافعی ۲/ ۳۵، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷، المغنی ۳/ ۱۵۔

(۱) الخرشی ۱/ ۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۰۶، کشاف القناع ۲/ ۲۳۷-۲۳۸۔

نماز خوف میں ہتھیار بند رہنا:

۴- جمہور فقہاء نماز خوف پڑھنے والے کے لئے ہتھیار بند ہونے کے استحباب کی طرف گئے ہیں تا کہ وہ دشمن سے اپنا دفاع کر سکے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ"[۲] (اور یہ لوگ بھی اپنے بچاؤ کا سامان اور اپنے ہتھیار ساتھ لئے رہیں)۔

نیز اس لئے کہ اس بات سے مامون نہیں کہ اچانک ان کا دشمن ان پر آ پڑے اور دھاوا بول دے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً"[۳] (کافروں کی تو خواہش ہی یہ ہے کہ تم اپنے ہتھیاروں اور اپنے سامان سے (ذرا) غافل ہو جاؤ تو یہ لوگ تمہارے اوپر یکبارگی ہی ٹوٹ پڑیں)۔

اور اس میں مستحب مقدار اتنی ہے جس سے وہ اپنا دفاع کر سکے جیسے تلوار اور چھری، اور اس پر بھاری نہ ہو جیسے زرہ، اور پوری طرح سجدہ کرنے میں مانع نہ ہو جیسے خود[۴] اور دوسرے کو ایذاء نہ پہنچائے جیسے درمیانی یا بڑے سائز کا نیزہ اور ناپاک ہتھیار کا پہننا بھی جائز نہیں

(۲) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۱۰۲۔

(۴) مغفر: جالی دار بنی ہوئی زرہ جس کو ٹوپ کے نیچے پہنا جاتا ہے۔

اور نہ ایسے ہتھیار کا جو کسی رکن صلاۃ میں خلل پیدا کرے اِلا یہ کہ مجبوری ہو[۱]۔

جمہور کے نزدیک یہ نص وجوب کے لئے نہیں ہے، کیونکہ اس کا حکم ان کے ساتھ نرمی وشفقت اور ان کی حفاظت کے پہلو سے ہے، ایجاب کے لئے نہیں[۲]۔

بعض شافعیہ کا کہنا ہے کہ نماز خوف میں ہتھیار بند ہونا واجب ہے، کیونکہ امر کا ظاہری معنی وجوب ہے، اور نص کے ساتھ (یہاں) ایسا قرینہ بھی ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے مراد وجوب ہے، اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّنْ مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى أَنْ تَضَعُوْا أَسْلِحَتَكُمْ"[۳] (اور اگر تم کو بارش کی وجہ سے تکلیف ہو یا تم بیمار ہو تو تم کو اس میں کچھ گناہ نہیں کہ ہتھیار اتار رکھو) اذیت کے ساتھ مشروط کرکے حرج کی نفی کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ اذیت کے نہ ہونے کی صورت میں ہتھیار بند ہونا لازم ہے، البتہ اگر انہیں بارش یا بیماری کی اذیت لاحق ہو تو بلا اختلاف ایسا کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ نص اس میں حرج نہ ہونے کی صراحت کررہی ہے[۴]۔

شہید (کے بدن) سے ہتھیار اتارنا:

۵- شہید کے بدن سے ہتھیار اتارلیا جائے گا، حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوۂ احد کے مقتولین کے بارے میں فرمایا: "أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم"[۱] (ان کے بدن سے لوہا اور چمڑا ہٹالیا جائے، اور انہیں ان کے خون اور ان کے کپڑوں سمیت دفن کیا جائے)۔ امام بغوی کہتے ہیں کہ شہید کے سلسلہ میں سنت یہی ہے کہ اس سے اسلحہ، کھالیں، چرمی موزہ اور پوستین اتار لئے جائیں اور جو عام لباس وہ پہنے ہوئے ہوں، ان کے ساتھ ان کو دفن کیا جائے، نیز یہ کہ جن چیزوں کو اتارنے کا حکم دیا گیا ہے، وہ کفن کی جنس سے نہیں ہیں، مزید یہ بات بھی ہے کہ ہتھیار اور اس کے ساتھ جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے، ان کے ساتھ دفن کرنا اہل جاہلیت کے عادات میں داخل تھا، وہ اپنے جنگجو سورماؤں کو پہنے ہوئے ہتھیاروں کے ساتھ دفن کرتے تھے، جب کہ ہمیں ان کے ساتھ تشبہ کرنے سے منع کیا گیا ہے[۲]۔

ہتھیار کی زکاۃ:

۶- جس طرح سواری کے جانور، بدن کے کپڑے اور گھر کے سامان میں زکاۃ نہیں ہے، استعمال والے ہتھیار میں بھی نہیں ہے، کیونکہ یہ ہتھیار حاجت اصلی میں لگے ہوتے ہیں، نمو والے نہیں ہوتے (یعنی بڑھنے کی طاقت نہیں رکھتے) یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کہ ہتھیار وغیرہ تجارت کے لئے نہ ہوں[۳]۔

---

(۱) البدائع ۲۴۵/۱ طبع دار الکتاب العربی، البنایہ شرح الہدایہ ۹۴۰/۲، روضۃ الطالبین ۵۹/۲ طبع المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۳۰۴/۱ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱۱۴/۱ طبع دار المعرفہ، المغنی ۴۱۲/۲ طبع الریاض، کشاف القناع ۱۷/۲ طبع عالم الکتب، تفسیر القرطبی ۳۱۷/۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) سورۂ نساء ۱۰۲۔

(۴) المہذب ۱۱۴/۱، مغنی المحتاج ۳۰۴/۱، روضۃ الطالبین ۵۹/۲، المغنی ۴۱۲/۲۔

(۱) حدیث: "أمر رسول الله ﷺ بقتلى أحد أن ينزع......" کی روایت ابوداؤد (۴۹۷/۳-۴۹۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱۱۸/۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۲۴/۱، المبسوط ۵۰/۲، شرح منح الجلیل ۳۱۲/۱، الدسوقی ۴۲۵/۱، مغنی المحتاج ۳۵۱/۱، شرح التحریر بحاشیۃ الشرقاوی ۳۳۷/۱، روضۃ الطالبین ۱۲۰/۲، کشاف القناع ۹۹/۲، منتہی الإرادات ۱۵۵/۱۔

(۳) فتح القدیر ۴۸۷/۱، ابن عابدین ۶/۲، شرح الزرقانی ۱۴۵/۲، کشاف القناع ۱۶۷/۲۔

احرام باندھنے والے کا ہتھیار بند ہونا:

۷- محرم کے لئے جائز ہے کہ وہ ضرورت سے تلوار لٹکائے، حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے: "**لما صالح رسول الله ﷺ أهل الحديبية، صالحهم أن لا يدخلها إلا بجلبان السلاح: القراب بما فيه**"[۱] (جب رسول اللہ ﷺ نے اہل حدیبیہ سے صلح کی تھی، تو ان سے اس شرط پر مصالحت کی تھی کہ آپ ﷺ ہتھیار والے چرمی تھیلے کے ساتھ ہی داخل ہوں گے، مطلب یہ ہے کہ میان میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کے ساتھ)۔ ضرورت کے وقت حرم میں ہتھیار لے جانے کے جواز میں یہ حدیث ظاہر کا حکم رکھتی ہے، کیونکہ وہ لوگ اہل مکہ کی جانب سے اس بات سے مطمئن نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ (کب) عہد شکنی کر بیٹھیں۔

بغیر ضرورت تلوار وغیرہ اسلحہ لٹکانا جائز نہیں ہے، ابن عمرؓ کا قول ہے کہ کسی احرام والے کے لئے حرم میں ہتھیار بند ہونا حلال نہیں ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ ہتھیار بند ہونا مباح ہو، کیونکہ یہ پہننے کے معنی میں نہیں ہے، جیسے اگر وہ اپنی گردن میں مشکیزہ لٹکائے (تو یہ پہننا نہیں ہے)[۲]۔

مکہ مکرمہ میں ہتھیار لے جانا:

۸- بلاضرورت مکہ میں ہتھیار لے جانا جائز نہیں ہے، امام مسلم نے حضرت جابرؓ سے یہ حدیث مرفوعا روایت کی ہے: "**لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح**"[۱] (تم میں سے کسی کے لئے یہ حلال نہیں کہ مکہ میں ہتھیار لے جائے)۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ کسی کے لئے مکہ میں ہتھیار لے جانا حلال نہیں ہے، کیونکہ وہاں جنگ کرنا ممنوع ہے، پس جو اس کا ذریعہ ہو وہ بھی حلال نہیں ہو سکتا۔

قاضی عیاض کہتے ہیں کہ یہ حدیث اہل علم کے نزدیک بغیر مجبوری یا بلاضرورت ہتھیار لے جانے پر محمول ہے، اگر ضرورت ہو تو جائز ہے: "**لأن النبي ﷺ دخل عام عمرة القضاء بما اشترطه من السلاح في القراب**"[۲] (کیونکہ نبی ﷺ عمرۃ القضاء کے سال (مکہ میں) شرط کے مطابق میان میں ہتھیار لے کر داخل ہوئے تھے)۔ اور فتح مکہ کے سال جنگ کے لئے تیار ہو کر داخل ہوئے[۳]۔

دوسرے پر ہتھیار اٹھانا:

۹- جو شخص مسلمانوں پر ناحق اور بلاعذر اور بلاجواز ہتھیار اٹھائے وہ عاصی اور نافرمان ہے، اس کی بنا پر اسے کافر نہیں قرار دیا جائے گا، البتہ اگر وہ اسے جائز اور حلال سمجھے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**من حمل علينا السلاح فليس منا**"[۴]

---

(۱) حدیث: "لما صالح رسول الله ﷺ أهل الحديبية" کی روایت بخاری (فتح ۵/۳۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۰۹-۱۴۱۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/۲۸۸، جواہر الإکلیل ۱/۱۸۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۵، إعلام الساجد فی أحکام المساجد رص ۱۶۹، کشاف القناع ۲/۴۲۸۔

---

(۱) حدیث: "لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح" کی روایت مسلم (۲/۹۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إن النبي ﷺ دخل عام عمرة القضاء......" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۳۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۱۰ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت براءؓ سے کی ہے۔

(۳) فتاوی قاضیخان بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/۲۸۸، جواہر الإکلیل ۱/۱۸۶، إعلام الساجد رص ۱۶۹، کشاف القناع ۲/۴۲۸۔

(۴) حدیث: "من حمل علينا السلاح فليس منا" کی روایت بخاری (فتح ۱۲/۱۹۲

(جو ہم پر ہتھیار اٹھائے وہ ہم میں سے نہیں)۔ ابن حجر فتح الباری میں تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "ہم میں سے نہیں ہے" کا مطلب ہے: ہمارے طریقہ کا پیرو نہیں ہے، اس لئے کہ مسلمانوں کا حق تو یہ ہے کہ وہ اس کی مدد کرے اور اس کی طرف سے لڑے، نہ یہ کہ اس سے جنگ کرنے یا اس کو قتل کرنے کے ارادے سے اس پر ہتھیار اٹھا کر اس کو خوف زدہ کرے، اور یہ مسئلہ اس شخص کے حق میں ہے جو اس کو جائز نہ سمجھتے ہوئے کرے، رہا وہ شخص جو اسے جائز سمجھتا ہو تو اس کو حرام کو حلال سمجھنے کی بنا پر اس کی اپنے شرائط کے ساتھ کافر قرار دیا جائے گا، محض ہتھیار اٹھانے کے بنا پر نہیں، بہت سے علماء سلف کے نزدیک زیادہ مناسب یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ کو بغیر تأویل کے مطلق رکھا جائے، تاکہ یہ دلوں کے لئے زیادہ مؤثر ثابت ہو اور زجر وتنبیہ کے لئے زیادہ بلیغ ہو، سفیان بن عیینہؒ ان لوگوں پر نکیر کرتے تھے جو اس کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹاتے تھے [۱]۔

ہتھیار اٹھانے سے مراد اس کو مسلمانوں پر سونت کر بلند کرنا اور ان پر حملہ کرنا ہے، تفصیل اصطلاح "صیال" میں دیکھی جائے۔

= طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۱۳/ ۲۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، الفتح الربانی ۱۶/ ۶ طبع اول، شرح مسلم للنووی ۲/ ۱۰۸ المطبعۃ المصریہ۔

حربی اور باغی کو ہتھیار بیچنا:

۱۰ - اہل حرب اور ان لوگوں کے ہاتھ بیچنا حرام ہے، جن کے بارے میں آدمی جانتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے خلاف رہزنی یا ان کے درمیان فتنہ برپا کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کے دشمن کو ہتھیار فراہم کر کے انہیں مسلمانوں کے مقابلہ میں طاقتور بنائے، اور نہ بار برداری کے جانور (گھوڑے، خچر، گدھے) فراہم کرے، اور نہ کوئی ایسی چیز جس سے ہتھیار اور بار برداری کے انتظام میں مدد لی جاتی ہے، کیونکہ اہل حرب کو ہتھیار بیچنا انہیں مسلمانوں سے جنگ کرنے میں تقویت پہنچانا ہے، اور انہیں جنگ آزمائی اور جنگ کو مستقل جاری رکھنے کا باعث ہے، اس لئے کہ وہ اس سے مدد لیں گے، یہ مصلحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ انہیں ہتھیار بیچنا ممنوع ہو [۱]۔

باغیوں اور اہل فتنہ کو ہتھیار بیچنا بھی حرام ہے [۲]۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى، وَلاَ تَعَاوَنُوْا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" [۳] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)، نیز حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے فتنہ وفساد اور بدامنی میں ہتھیار بیچنے سے منع فرمایا)۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها" [۵] (فتنہ سویا ہوا ہوتا

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۲۵، بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۹، السیر الکبیر ۴/ ۱۴۱، الخراج لأبی یوسف رص ۱۹۰، الحطاب ۴/ ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۲/ ۳، ۱۴۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۲، القلیوبی ۳/ ۱۹، إعلام الموقعین ۳/ ۱۵۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۱۸۹، تبیین الحقائق ۳/ ۲۹۶، الحطاب ۴/ ۲۵۴، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۵، المغنی ۴/ ۲۴۶، إعلام الموقعین ۳/ ۱۵۸۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۴) حدیث: "أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع......" کی روایت بیہقی (۵/ ۳۲۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے، اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۵) حدیث: "الفتنة نائمة لعن الله......" صاحب کنز العمال (۱۱/ ۱۲۷ طبع الرسالہ) اور سیوطی (فیض القدیر ۴/ ۴۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے اس حدیث کو رافعی کی طرف منسوب کیا ہے، اور سیوطی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے۔

ہے، اللہ کی لعنت ہے اس شخص پر جو اس کو جگائے)۔ نیز یہ معصیت پر اعانت ہے۔ تفصیل اصطلاح "اہل الحرب" اور "بغاۃ" میں ہے۔

جہاں تک اس چیز کے بیچنے کا تعلق ہے جس سے ہتھیار بنایا جاتا ہے جیسے لوہا وغیرہ تو یہ بھی جمہور کے نزدیک حرام ہے، ان ہی میں سے صاحبین ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے خلاف رائے رکھتے ہیں، اس کی تفصیل "بیع منہی عنہ" فقرہ/۱۱۶، (ج ۹/ ۲۱۲) میں ہے۔

حرابہ (رہزنی) کی حد کے لئے ہتھیار اٹھانے کی شرط:

۱۱- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس محارب (رہزن) پر رہزنی کی حد نافذ ہوگی، اس کے معاملہ میں یہ شرط ہے کہ اس کے پاس ہتھیار ہو، یہاں پتھر اور لاٹھی کا شمار بھی ہتھیار میں ہوگا، چنانچہ اگر یہ رہزن لوگوں کے ساتھ لاٹھی اور پتھروں کے ذریعہ تعرض کریں تو یہ محارب گردانے جائیں گے، البتہ اگر یہ مذکورہ اشیاء میں سے کوئی چیز نہ لئے رہیں تو یہ محارب نہیں شمار ہوں گے [۱]۔

مالکیہ اور شافعیہ ہتھیار اٹھانے کو شرط نہیں قرار دیتے، بلکہ ان کے نزدیک قہر، غلبہ اور مال چھیننا کافی ہے، چاہے یہ توڑ پھوڑ اور مکے سے زدوکوب کے ذریعہ ہو [۲]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۱۲، المغنی ۸/ ۲۸۸۔

(۲) المدونۃ الکبری ۶/ ۳۰۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۵۶، شرح روض الطالب ۴/ ۱۵۴۔

سُلامیٰ

تعریف:

۱- لغت میں سلامی (میم پر زبر) سلامیات کا واحد ہے، جس کا معنی ہے، انگلیوں کی ہڈیاں، سلامی اسم واحد بھی اور اسم جمع بھی ہے، ابن اثیر کا قول ہے کہ سلامی سلامیۃ کی جمع ہے اور اس کا معنی ہے: انگلیوں کا پور [۱]۔

حدیث میں ہے: "**كل سلامى من الناس عليه صدقة كل يوم تطلع فيه الشمس**" [۲] (ہر آفتوں سے محفوظ انسان کے ذمہ ہر سورج طلوع ہونے والے دن کا صدقہ ہے)۔

اجمالی حکم:

۲- اطراف (بدن کے کنارے کے اعضاء) میں قصاص جاری کرنے پر اہل علم کا اجماع ہے، یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ثابت ہے: "**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**" [۳] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا

(۱) اللسان، المصباح، النہایہ، مختار الصحاح۔

(۲) حدیث: "كل سلامى من الناس عليه صدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۰۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

بدلہ جان ہے اور آنکھ کا بدلہ آنکھ اور ناک کا بدلہ ناک اور کان کا بدلہ کان اور دانت کا بدلہ دانت اور زخموں میں قصاص ہے)۔

اس میں قصاص جاری کرنے کے لئے چند شرطیں ہیں، ایک یہ کہ قطع کا عمل ہڈی کے جوڑ سے ہوا ہو، اگر جوڑ کے مقام سے نہ ہوا ہو، تو اس میں بلا اختلاف کٹنے کی جگہ سے قصاص نہیں ہے، حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: "**أن رجلا ضرب رجلا على ساعده بالسيف، فقطعها من غير مفصل، فاستعدى عليه النبي** ﷺ، **فأمر له بالدية، قال: إني أريد القصاص قال: "خذ الدية بارک الله لک فيها"**[1] **ولم يقض له بالقصاص**"[2] (ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کو اس کی کلائی پر تلوار سے وار کیا اور اس کو جوڑ کے مقام سے ہٹ کر کاٹ دیا، اس نے اس کے خلاف نبی ﷺ سے مدد طلب کی، چنانچہ آپ ﷺ نے اس کے لئے دیت کا حکم دیا، اس شخص نے کہا کہ میں قصاص چاہتا ہوں نبی ﷺ نے فرمایا: "خذ الدية، بارک الله فيها" (دیت لے لو، اللہ تعالیٰ تم کو اس میں برکت دے)، آپ ﷺ نے اس کے لئے قصاص کا فیصلہ نہیں فرمایا)۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں میں سے ہر ایک کی انگلیاں دس ہیں، پس ہر انگلی میں دیت کا دسواں حصہ ہے، اور ہر انگلی کی دیت اس کے پوروں پر تقسیم ہوگی، لہذا انگوٹھے کو چھوڑ کر ان میں سے ہر پور پر انگلی کی دیت کا تہائی ہے، کیونکہ انگوٹھے کے سوا ہر انگلی میں تین پور ہوتے ہیں، انگوٹھے میں دو ہی پور ہوتے ہیں، چنانچہ

(۱) حدیث جابر: "أن رجلا ضرب رجلا على ساعده......" کی روایت ابن ماجہ (۸۸۰/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، بوصیری الزوائد میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی دہثم بن قران الیمانی ہے جس کو ابوداؤد نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) المغنی ۷/ ۷۰۷۔

انگوٹھے کے ہر پور پر انگلی کے قسط واجب پر عمل کرتے ہوئے انگلی کی دیت کا نصف ہوگا[1]۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء سلامی کے احکام بیان کرتے ہوئے سلامی کو کبھی انگلیوں کے پور سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کے جوڑوں سے، یہ بحث مندرجہ ذیل مواقع پر آتی ہے، جنایات کی بحث میں اطراف کی دیت اور قصاص پر گفتگو کرتے ہوئے، جنائز کے باب میں میت کے اعضاء بدن کے جوڑوں کو نرم کرنے کی بحث میں، وضو کے مسئلہ میں جوڑوں کو دھوتے وقت، نیز سونا چاندی کے استعمال میں ان سے سرانگشت (انگلیوں کا پورا) بنانے کے حکم کے بیان میں۔

(۱) مغنی المحتاج ۶/ ۱۳۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۰، الزیلعی ۶/ ۱۳۱۔

سلام

تعریف:

۱-سلام (سین پر زبر کے ساتھ) سَلَّم کا اسم مصدر ہے، یعنی سلامتی پیش کرنا، سلام کے معانی میں ہے سلامتی، امن اور تحیہ، اسی لئے جنت کو "دار السلام" کہا گیا ہے، کیونکہ وہ بڑھاپے، بیماری اور موت جیسی آفات سے سلامتی کا گھر ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ"[۱] (ان کے واسطے سلامتی کا گھر ہے ان کے پروردگار کے پاس)۔

نیز سلام اللہ تعالی کے ناموں میں سے ایک نام ہے[۲]۔

۲-فقہاء کے نزدیک سلام کا اطلاق کئی امور پر ہوتا ہے:

ایک وہ تحیہ جس کے ذریعہ مسلمان ایک دوسرے کو سلام و دعا پیش کرتے ہیں اور جس کا اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں حکم دیا ہے، چنانچہ فرمایا: "وَإِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا"[۳] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔ نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَسَلِّمُوْا عَلٰى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً"[۴] (تو اپنے لوگوں کو سلام کرلیا کرو (جو) دعا کے طور پر اللہ کی طرف سے (مقرر) ہے بابرکت اور عمدہ (چیز) ہے)۔ عرب و غیر عرب ہر ایک کے یہاں ان کے اپنے سلام و دعاء کے خاص الفاظ رائج تھے جب اسلام آیا تو اس نے مسلمانوں کو مخصوص قسم کی تحیہ کی ہدایت دی جو "السلام علیکم" ہے۔ مسلمانوں کو اسی طریقہ کا پابند کیا اور انہیں اس کے پھیلانے اور رواج دینے پر مامور کیا۔ سلام اہل جنت کا بھی تحیہ ہے۔ اللہ سبحانہ نے فرمایا: "وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُوْنَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلٰمٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ"[۱] (اور فرشتے ان کے پاس ہر دروازہ سے داخل ہوتے ہوں گے (یہ کہتے ہوئے کہ) سلامتی ہو تم پر اس کے صلہ میں کہ تم صبر کرتے رہے، سو (تمہارا) اس جہاں میں بہت ہی اچھا انجام ہے)۔

صرف اسی لفظ "سلام" کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے معنی ہی ہیں: دین اور جان و مال میں آفات سے سلامتی کی دعاء دینا، نیز اس لفظ سے مسلمانوں کے باہمی تحیہ میں ایک مشترکہ عہد بھی موجود ہے، یعنی یہ کہ ان کا خون، عزت و آبرو اور مال ان کی جانب سے محفوظ ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تحیۃ:

۳-لغت میں تحیۃ: حياه يحييه تحية کا مصدر ہے، اس کا اصل لغوی معنی ہے 'جینے کی دعا دینا' اسی سے 'التحيات لله' ماخوذ ہے[۳] جس کا معنی "بقاء" ہے ایک معنی "بادشاہی" بھی بیان کیا گیا

(۱) سورۂ أنعام/ ۱۲۷۔
(۲) اللسان، الصحاح، المصباح مادہ: "سلم"۔
(۳) سورۂ نساء/ ۸۶، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۹۷ طبع اول۔
(۴) سورۂ نور/ ۶۱، تفسیر القرطبی ۱۲/ ۳۱۸ طبع اول، روح المعانی ۱۸/ ۲۲۲ طبع المنیریہ۔

(۱) سورۂ رعد/ ۲۳-۲۴۔
(۲) لسان العرب، المصباح مادہ: "سلم"۔
(۳) حدیث: "التحيات لله" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۳۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

ہے، پھر اس کا استعمال ہر اس معنی میں ہونے لگا جس کے ذریعہ تحیہ کیا جاتا ہو، جیسے سلام وغیرہ [۱]، اس طرح یہ سلام سے عام ہے اور سلام کرنے، بوسہ لینے، مصافحہ اور معانقہ وغیرہ کو شامل ہے، جیسا کہ آگے آئے گا۔

ب-تقبیل:

۴- لغت میں تقبیل "قبل" کا مصدر ہے، اس کا اسم (مصدر) قبلہ ہے اور جمع قبل آتی ہے [۲] تقبیل (بوسہ لینا) دراصل تحیہ کی ایک شکل ہے۔

ج-مصافحہ:

۵- مصافحہ جیسا کہ مصباح میں درج ہے، ہاتھ کو ہاتھ کی طرف لیجانا ہے، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ مصافحہ اصل میں ہتھیلی کو ہتھیلی سے ملانا اور آمنے سامنے ہونا ہے، چنانچہ انگلیوں کو پکڑنا مصافحہ نہیں ہے، برخلاف روافض کے جو اسے بھی مصافحہ کہتے ہیں، سنت یہ ہے کہ ملاقات کے وقت سلام کرنے کے بعد دونوں ہاتھوں سے درمیان میں حائل کسی چیز جیسے کپڑا وغیرہ کے بغیر مصافحہ کیا جائے اور انگوٹھا کو پکڑے، کیونکہ اس میں ایک رگ ہوتی ہے، جو محبت پیدا کرتی ہے، کبھی مصافحہ حرام بھی ہوتا ہے، جیسے امرد (بے ریش جوان) سے مصافحہ کرنا اور کبھی یہ مکروہ ہوتا ہے جیسے برص وجذام جیسی کسی بیماری والے سے مصافحہ کرنا، اس کے علاوہ مواقع پر خصوصاً سفر سے آمد پر اپنے ہم جنس (مرد کا مرد) سے مصافحہ کرنا سنت ہے [۳]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "مصافحہ" میں ہے۔

د-معانقہ:

۶- لغت میں معانقہ ضم و التزام (ملنے اور لپٹنے) کو کہتے ہیں، "اعتنقت الأمر" کا مطلب ہوتا ہے، میں نے معاملہ کو سنجیدگی سے لیا، صاحب فواکہ الدوانی نے ذکر کیا ہے کہ معانقہ اصل میں آدمی کا اپنی گردن کو اپنے ساتھی کی گردن پر رکھنا ہے۔

امام مالک اسے مکروہ تنزیہی قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ عجمیوں کا طریقہ ہے۔

امام قرافی "ذخیرہ" میں بیان کرتے ہیں: امام مالک کے نزدیک معانقہ اس لئے مکروہ ہے کہ ایسا کرنا رسول اللہ ﷺ سے منقول نہیں ہے، سوائے (اس واقعہ کے آپؐ نے) جعفر بن ابی طالب کے ساتھ (معانقہ کیا) جبکہ وہ حبشہ سے واپس آئے تھے۔ اس کے بعد صحابہ کا عمل بھی اس پر نہیں رہا۔

جہاں تک مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء جیسے حنابلہ کا تعلق ہے تو وہ اس کے جواز کے قائل ہیں، چنانچہ ابن مفلح کی کتاب "آداب شرعیہ" میں معانقہ کو مباح قرار دیا گیا ہے، اور یہی حکم ہاتھ اور سر کو بوسہ دینے کا ہے جب کہ دینی عمل سمجھ کر اور اکرام واحترام کی نیت سے کیا جائے اور شہوت کا خدشہ نہ ہو، اس کی دلیل حضرت ابوذرؓ کی یہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ عانق أبا ذر" [۱] (نبی ﷺ نے ان سے معانقہ کیا)، اسحاق بن ابراہیم کہتے ہیں کہ میں نے ابوعبداللہ سے معانقہ کرنے والے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ

(۱) اللسان، المصباح مادہ: "حیا"، تفسیر القرطبی ۵/ ۲۹۷، ۲۹۸ طبع اول۔

(۲) المصباح، اللسان، تاج العروس مادہ: "قبل"۔

(۳) المصباح مادہ: "صفح"، ابن عابدین ۵/ ۲۴۲ المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۴ طبع حلب، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۳ طبع حلب۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ عانق أبا ذر" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۸۹، ۳۹۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن مفلح نے اس بنا پر اسے معلول قرار دیا ہے کہ حضرت ابوذرؓ سے روایت کرنے والا مجہول ہے، جیسا کہ الآداب الشرعیہ (۲/ ۲۷۵ طبع المنار) میں ہے۔

درست ہے،حضرت ابودرداء نے ایسا کیا ہے۔

اجنبی عورت اور امرد (بے ریش نوجوان) سے معانقہ کرنا حرام ہے،جیسا کہ شافعیہ کے یہاں مذکور ہے،آدمی کا اپنی بیوی سے معانقہ کرنا روزہ میں مکروہ ہے، اسی طرح آفت رسیدہ لوگ جیسے برص وجذام والوں سے معانقہ بھی مکروہ ہے، اس کے علاوہ مواقع میں معانقہ کرنا جیسے مرد کا مرد سے معانقہ تو یہ ایک سنت حسنہ ہے،خاص طور سے جب آدمی سفر سے آئے [(۱)]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''معانقہ'' میں ہے۔

سلام اوراس کے جواب کے الفاظ:

۷- سلام کے الفاظ اوراس کا کامل طریقہ یہ ہے کہ سلام کرنے والا ''**السلام علیکم**'' کہے یعنی 'السلام' بصورت معرفہ اور 'علیکم' بصورت جمع خواہ سلام کیا جانے والا تنہا ہو یا کوئی جماعت، کیونکہ تنہا آدمی محافظ فرشتوں کے ساتھ مل کر ویسے ہی ہے، جیسے آدمیوں کی جماعت، نیز یہی الفاظ نبی ﷺ سے مروی ہیں اورسلف صالح سے بھی اور ''**سلام علیکم**'' بصورت نکرہ بولنا بھی جائز ہے، البتہ معرفہ افضل ہے، کیونکہ دنیا والوں کے سلام کا طریقہ یہی ہے، جب کہ نکرہ کی صورت میں 'سلام' اہل جنت کا سلام ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے اس ارشاد میں وارد ہے:''**سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ**''[(۲)] (سلامتی ہوتم پر اس کے صلہ میں کہ تم صبر کرتے رہے،سو(تمہارا)اس جہاں میں بہت ہی اچھا انجام ہے)۔

(۱) المصباح مادہ: ''عنق''، ابن عابدین ۲/ ۲۸۲- ۲۸۳، ۵/ ۲۴۴ طبع المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۵ طبع حلب، حاشیہ عمیرہ ۲/ ۵۸ طبع حلب، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۱۳ طبع حلب، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۲۷۰- ۲۷۲ طبع الریاض۔

(۲) سورۂ رعد/ ۲۴۔

۸- 'علیکم' کو'السلام' کے بعد کہنا زیادہ کامل طریقہ ہے، اگر کوئی یوں کہے کہ:'علیکم السلام' یا'علیک السلام' تو یہ اکمل طریقہ کے خلاف ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ بن سلیم سے مروی ہے کہ وہ رسول ﷺ سے ملے تو بولے:''**علیک السلام یا رسول اللّٰہ**'' اس پر نبی ﷺ نے فرمایا:'**علیک السلام**' نہ کہو،کیونکہ **علیک السلام** میت کا تحیہ ہے، بلکہ کہو: **السلام علیک**[(۱)]،قرطبی کہتے ہیں کہ چونکہ عربوں کی عادت تھی کہ جب شر کے معاملہ میں کسی کے خلاف بد دعا کرتے تو اس کا نام پہلے لاتے جیسے وہ کہتے: '**علیه لعنة اللّٰه وغضب اللّٰه**' اس لئے نبی ﷺ نے اس طریقہ سے منع فرمایا، اس بنا پر نہیں کہ وہ مردہ لوگوں کے لئے کوئی مشروع لفظ ہے،چنانچہ نبیؐ سے ثابت ہے کہ آپ نے مردوں کو اسی طرح سلام بھیجا جیسے زندوں کو سلام کرتے تھے آپ ﷺ نے فرمایا: ''**السلام علیکم دار قوم مومنین ،و إنا إنشاء اللّٰہ بکم لاحقون**'' (اے جماعت مومنین!تم پر سلامتی ہو،ہم انشاءاللہ تم سے آکر ملنے والے ہیں)۔

یہ حکم بطور تحریم نہیں ہے، بلکہ زیادہ کامل طریقہ کے خلاف ہے، یا مکروہ ہے جیسا کہ امام غزالی کا کہنا ہے، البتہ ہرصورت میں سلام کا جواب دینا واجب ہے [(۲)]۔

پھر ''سلام'' کے کلمات زیادہ سے زیادہ کلمۂ برکت تک (مسنون) ہیں، چنانچہ یوں کہیں گے''**السلام علیکم و رحمة**

(۱) حدیث:''**لا تقل علیک السلام**'' کی روایت ابوداؤد(۴/ ۳۴۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن سلیمؓ سے کی ہے،اورترمذی (۵/ ۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے،اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۴۳۵ طبع المعرفہ، القرطبی ۵/ ۳۰۰- ۳۰۱ طبع اول، الأذکار للنووی/ ۳۹۰ طبع اول، الفتوحات الربانیہ شرح الأذکار ۵/ ۳۲۲، اور حدیث:''**السلام علیکم دار قوم مؤمنین**'' کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

اللّٰه و برکاته" اسی پر (امت کا) عمل ہے، چنانچہ حضرت عروہ بن زبیر سے مروی ہے کہ ایک شخص نے انہیں سلام کرتے ہوئے السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، کہا اس پر عروہ بولے کہ اس نے میرے لئے کوئی فضیلت نہیں چھوڑی، کلمات سلام ''وبرکاتہ'' تک پہنچ کر ختم ہوگئے۔ روح المعانی میں اس کی حکمت یہ بتائی ہے کہ تحیہ ان تمام معانی پر حاوی ہوجائے جو مضرت سے سلامتی، منافع کے حصول، ان کے دوام اور نمو واضافہ سے عبارت ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ جب سلام کرنے والا سلام، رحمت، برکت، تینوں کلمے جمع کردے تو جواب دینے والا ان پر اضافہ کرسکتا ہے، جیسا کہ سالم مولی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ حضرت ابن عمر کو سلام کرتے تو وہ جواب میں زیادہ کلمات بولتے، سالم کہتے ہیں کہ میں نے آ کر کہا 'السلام علیکم' انہوں نے جواب دیا، السلام علیکم ورحمۃ اللہ، پھر میں ان کے پاس دوسری بار آیا تو کہا: "السلام علیکم و رحمة الله و بركاته" اس پر انہوں نے جواب دیا: "السلام عليكم و رحمة الله تعالى و بركاته و طيب صلواته" مذکورہ روایت سے زیادتی کی کوئی تعیین نہیں ہوتی، کیونکہ حضرت معاذؓ سے "و مغفرته" کا اضافہ بھی مروی ہے [1]۔

جواب سلام کے الفاظ:

۹-سلام کے جواب کا پیرایہ یہ ہے کہ جس کو سلام کیا گیا ہے، وہ کہے "وعليكم السلام" یعنی 'علیکم' کا لفظ پہلے اور 'السلام' بعد میں ہو، اور شروع میں حرف ''وٗ'' ہو۔ 'سلام علیکم' کہنا بھی صحیح ہے، یعنی 'سلام' پہلے ہو اور بصورت نکرہ ہو، اور شروع میں ''واؤ'' نہ ہو، البتہ ''واؤ'' کے ساتھ افضل ہے، تاکہ اس کے ذریعہ کلام دو جملہ بن جائے، گویا تقدیر عبارت یوں ہوگی: "علي السلام و عليكم" (یعنی مجھ پر بھی سلامتی ہو اور تم پر بھی) اس طرح جواب دینے والا اپنے کو دوبار سلام کہنے والا بن جائے گا ایک بار سلام کہنے والے کی طرف سے اور دوسری بار خود جواب دینے والے کی طرف سے، برخلاف اس صورت کے جب ''واؤ'' کو ترک کردیا ہو، کیونکہ ایسی شکل میں کلام بس ایک ہی جملہ بنے گا، جو تنہا سلام کہنے والے کے لئے خاص ہوگا۔

سلام کے جواب میں اصل یہ ہے کہ کلمات جواب برکت پر ختم ہوں، یعنی اس طرح: "وعليكم السلام و رحمة الله و بركاته" جب سلام کرنے والا کہے: السلام عليكم و رحمة الله و بركاته تو اضافی کلمات واجب ہوں گے، لیکن اگر سلام کرنے والا لفظ 'السلام علیکم' پر اکتفا کرے تو اضافہ مستحب ہوگا (واجب نہیں)، اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَ إِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَا اَوْ رُدُّوْهَا" [1] (اور تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔

سلام یا اس کا جواب اشارہ سے دینا:

۱۰-محض ہاتھ یا سر کے اشارہ سے سلام کرنا یا جواب دینا ایک مکروہ عمل ہے جب کہ وہ شخص جسے سلام کیا جارہا ہو اس کے قریب ہو اور وہ خود سلام منھ سے ادا کرنے پر قدرت بھی رکھتا ہو، کیونکہ یہ اہل کتاب کا طریقہ ہے، حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یہ روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا: " ليس هذا من تشبه بغيرنا، لاتشبهوا باليهود ولا بالنصارى، فإن تسليم اليهود

---

(۱) روح المعانی ۵/۹۹ طبع المنیر یہ۔

(۱) سورۂ نساء/۸۶، نیز دیکھئے: روح المعانی ۵/۹۹ طبع المنیر یہ، القرطبی ۵/۲۹۹ طبع اول، العدوی علی الرسالہ ۲/۴۳۵ طبع المعرفہ، الأذکار للنووی/۳۹۱، ۳۹۲ طبع اول۔

الإشارة بالأصابع و تسليم النصارى الإشارة با لأكف"[1]

(جو دوسروں کی مشابہت اور نقالی کرے وہ ہماری جماعت میں سے نہیں، تم یہود و نصاریٰ کی مشابہت مت کرو، یہود انگلیوں کے اشارہ سے سلام کرتے ہیں اور نصاریٰ ہتھیلی کے اشارہ سے)۔

اگر اشارہ اس طرح ہو کہ سلام منھ سے بولا بھی جائے یعنی سلام یا اس کا جواب زبان سے ہو اشارہ کے ساتھ، یا سلام کیا جانے والا سلام کرنے والے سے دور ہو، اس کی آواز نہ سن سکتا ہو، اس لئے وہ اپنے ہاتھ یا سر سے سلام کا اشارہ کرے، تاکہ وہ سمجھ جائے کہ وہ سلام کر رہا ہے تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے[2]۔

بہرے یا گونگے کو سلام کرنے یا اس کے سلام کا جواب دینے میں اشارہ کافی ہے، برخلاف اس قول کے جسے امام نووی نے کتاب ''الأذکار'' میں المتولی سے نقل کیا ہے کہ جب آدمی کسی بہرے کو سلام کرے جو سنتا نہ ہو، تو چاہئے کہ لفظ سلام کا تلفظ کرے، کیونکہ اس تلفظ پر اسے قدرت حاصل ہے، اور ہاتھ سے اشارہ کرے، تاکہ وہ سمجھ لے اور وہ جواب کا مستحق ہو جائے، لیکن اگر اس نے دونوں باتوں کو جمع نہ کیا تو وہ جواب کا مستحق نہیں ہوگا، اسی طرح مزید ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر کوئی بہرا کسی آدمی کو سلام کرے اور آدمی اس کو جواب دینا چاہے تو وہ زبان سے تلفظ کرے گا، اور جواب کا اشارہ کرے گا، تاکہ اس کے ذریعہ وہ سمجھ جائے اور اس سے جواب کا فرض ساقط ہو جائے، مزید کہتے ہیں کہ اگر آدمی کسی گونگے کو سلام کرے اور گونگا ہاتھ سے اشارہ کرے تو اس سے فرض ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس کا اشارہ عبارت (تلفظ) کے قائم مقام ہے، اسی طرح گونگا اس کو اشارہ سے سلام کرے تو وہ عبارت کے ذریعہ جواب کا مستحق ہوگا[1]۔

پیغامبر یا خط کے ذریعہ سلام:

۱۱- پیغامبر یا خط کے ذریعہ سے سلام کرنا روبرو سلام کرنے کی طرح ہے، امام نووی نے اپنی کتاب ''الأذکار'' میں ابوسعد المتولی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ جب کوئی انسان کسی کو پردے یا دیوار کے پیچھے سے پکار کر اے فلاں! السلام علیکم کہے یا کوئی خط لکھے جس میں یہ تحریر ہو کہ اے فلاں! 'السلام علیکم' یا فلاں کو سلام، یا وہ کوئی پیغامبر بھیج کر کہے کہ فلاں کو سلام، اور اس تک خط یا پیغامبر پہنچ جائے تو اس پر سلام کا جواب دینا واجب ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، امام نووی کہتے ہیں: ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ یہ جواب دینا فوری طور پر واجب ہے، اسی طرح اگر کسی غائب شخص کی طرف سے کسی کاغذ میں سلام لکھا ہوا پہنچے تو جب وہ اس کو پڑھے تو اس پر واجب ہے کہ فوری طور پر الفاظ میں سلام کا جواب دے۔

صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "هذا جبريل يقرأ عليك السلام قالت: قلت: وعليه السلام و رحمة الله"[2] (یہ جبرئیلؑ تم کو سلام پیش کر رہے ہیں، جس پر انہوں نے جواباً کہا: ان پر بھی سلام اور اللہ کی رحمت ہو)، نیز یہ بات مستحب ہے کہ وہ سلام پہنچانے والے کو بھی جواب میں شامل کرے، یعنی اس طرح کہے: "وعليك وعليه

---

(۱) حدیث: "ليس منا من تشبه بغيرنا" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۶-۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۲-۴۲۳ طبع حلب، الأذکار للنووی ر ۳۹۳-۳۹۴ طبع اول۔

(۱) الأذکار للنووی ر ۳۹۶ طبع اول، دلیل الفالحین ۵/ ۳۱۰، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۴۱۹۔

(۲) حدیث: "هذا جبريل يقرأ عليك السلام" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

السلام" (تم پراوران بھی سلامتی ہو)[۱]۔

سلام اور اس کا جواب عربی کے علاوہ کسی زبان میں دینا:

۱۲ - غیر عربی میں سلام کرنا اور اس کا جواب دینا ایسا ہی ہے جیسے عربی میں سلام کرنا اور اس کا جواب دینا، کیونکہ سلام کا مقصد امن دینا، سلامتی کی دعا کرنا، اور تحیہ ہے جو غیر عربی کے ذریعہ بھی اسی طرح حاصل ہوتا ہے جیسے عربی کے ذریعہ۔ یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کہ نماز سے باہر ہو، کیونکہ نماز کے اندر غیر عربی میں سلام شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق جائز نہیں ہے، اور نماز سے محض نیت کے ذریعہ نکلنا کافی نہیں ہے، پس اگر نمازی غیر عربی میں سلام کرے تو مالکیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق نماز باطل ہوجائے گی۔ بعض شیوخ مالکیہ نے نماز کی صحت کو اظہر قرار دیا ہے، انہوں نے اس کو عربی پر قدرت کے باوجود غیر عربی میں دعا پر قیاس کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سلام اور نماز کے تمام اذکار غیر عربی میں مطلقاً صحیح ہیں، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح 'صلاۃ' میں ذکر کی جائے گی[۲]۔

'سلام' میں پہل کرنے کا حکم اور جواب دینے کا حکم:

۱۳ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ سلام ایک مستحب سنت ہے، واجب نہیں ہے، اگر مسلمان جماعت کی صورت میں ہوں تو یہ سنت کفایہ ہے، یعنی ان میں سے کسی ایک کا سلام کرنا بھی کافی ہوگا، اور اگر سب سلام کریں تو یہ افضل ہے۔

حنفیہ کا مذہب (اور یہی امام احمد کی ایک روایت ہے اور مالکیہ کا مشہور کے مقابلے میں دوسرا قول) ہے کہ سلام میں پہل کرنا واجب ہے، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**حق المسلم على المسلم ست**" (مسلمان پر مسلمان کے چھ حقوق ہیں)، پوچھا گیا: اللہ کے رسولؐ! وہ کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا لقيته فسلم عليه، وإذا دعاک فأجبه، وإذا استنصحک فانصح له، وإذا عطس فحمد الله فشمته، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه**"[۱] (جب تم اس سے ملو تو سلام کرو، جب وہ تمہیں دعوت دے تو قبول کرو، جب وہ خیر خواہی چاہے تو خیر خواہی کرو جب اسے چھینک آئے اور خدا کی حمد و تعریف کرے تو "**یرحمک اللہ**" کہہ کر دعا دو، جب وہ بیمار پڑے تو اس کی عیادت کرو، اور جب وہ مرجائے تو اس کے جنازہ میں شریک ہو)۔

۱۴ - جہاں تک سلام کا جواب دینے کی بات ہے تو اگر وہ شخص جسے سلام کیا گیا ہے تنہا ہو تو جواب دینا متعین طور پر اس کے ذمہ ہے، لیکن اگر وہ جماعت کی شکل میں ہوں تو سلام کا جواب دینا ان پر فرض کفایہ ہے، ان میں سے ایک نے جواب دے دیا تو باقی لوگوں سے ذمہ ساقط ہوجائے گا، اگر سب نے جواب چھوڑ دیا تو سب گناہ گار ہوں گے اور اگر سب نے جواب دیا تو نہایت کمال و فضیلت کی بات ہے، اگر ان کے علاوہ کسی آدمی نے جواب دیا تو ان سے جواب ساقط

---

(۱) روح المعانی ۵/۱۰۰-۱۰۱ طبع المنیریہ، القرطبی ۵/۳۰۰، ۳۰۱ طبع اول، التفسیر الکبیر للرازی ۱۰/۲۱۳-۲۱۵ طبع اول، الأذکار للنووی/۳۹۵-۳۹۶ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۱/۳۵۰ طبع المصریہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۱ طبع الفکر، الشرح الصغیر ۱/۱۲۵ طبع سوم، روضۃ الطالبین ۱/۲۶۷-۲۶۹ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۱/۱۶۹ طبع حلب، کشاف القناع ۱/۳۶۱ طبع النصر، المغنی ۱/۵۵۱ طبع الریاض۔

(۱) حدیث: "حق المسلم" کی روایت مسلم (۴/۱۷۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نہیں ہوگا، بلکہ ان پر جواب دینا واجب ہوگا۔ اگر انہوں نے اس اجنبی کے جواب پر اکتفا کیا تو سب گنہ گار رہوں گے۔

مذکورہ تفصیل کے مطابق سلام کا حکم کتاب وسنت اور عمل صحابہ سے ثابت ہے۔ قرآن میں ارشاد خداوندی ہے: "فَسَلِّمُوْا عَلٰی أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً"[1] (تو اپنے لوگوں کوسلام کرلیا کرو (جو) دعا کے طور پر اللہ کی طرف سے (مقرر) ہے، بابرکت اور عمدہ چیز ہے) نیز فرمان الٰہی ہے: "وَ إِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَا اَوْ رُدُّوْهَا"[2] (اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو اس سے بہتر طور پر سلام کرو یا اسی کو لوٹا دو)۔

سنت میں اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ سے دریافت کیا: "أي الإسلام خير" اسلام کا کونسا عمل سب سے اچھا ہے؟ آپ ﷺ نے اسے بتایا: "تطعم الطعام و تقرأ السلام على من عرفت و على من لم تعرف"[3] (کھانا کھلانا اور جان پہچان والے اور اجنبی سب کو سلام کرنا)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "خلق اللّٰه آدم على صورته، طوله ستون ذراعا، فلماخلقه قال: اذهب فسلم على أولئك ۔ نفر من الملائكة جلوس۔ فاستمع ما يحيونك ، فإنها تحيتك و تحية ذريتك، فقال السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك و رحمة اللّٰه، فزادوه و رحمة اللّٰه"[4] (اللہ تعالی نے آدمؑ کو اپنی صورت پر پیدا کیا، ان کا قد ۶۰ گز تھا۔ تخلیق کے بعد اللہ تعالی نے انہیں حکم دیا کہ جایئے اور ان بیٹھے ہوئے فرشتوں کو سلام کیجئے، وہ جواب میں جو کہیں وہ غور سے سنئے وہی آپ اور آپ کی ذریت کا تحیہ (سلام و دعا) ہوگا ، چنانچہ انہوں نے جا کر کہا: "السلام عليكم" فرشتوں نے ان کو جواب دیا: "السلام عليك و رحمة اللّٰه"، انہوں نے "و رحمة الله" کے الفاظ کا اضافہ کیا۔

حضرت ابوعمارہ براء بن عازب کی روایت ہے: "أمرنا رسول الله ﷺ ......بسبع: عيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، ونصر الضعيف وعون المظلوم، وإفشاء السلام وإبرار القسم"[1] (ہمیں رسول اللہ ﷺ نے درج ذیل سات باتوں کی تاکید کی: بیمار کی عیادت کرنے، جنازوں میں شرکت کرنے، چھینکنے والے کے الحمدللّٰہ کہنے پر اس کو دعا دینے، کمزور کی مدد کرنے، مظلوم کی اعانت کرنے، سلام کو پھیلانے اور قسم کھانے والے کی قسم پوری کرنے کی)۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "يجزئ عن الجماعة إذا مروا أن يسلم أحدهم ويجزئ عن الجلوس أن يرد أحدهم"[2] (جب کوئی جماعت گذرے تو ان کی طرف سے یہ کافی ہوگا کہ ان میں سے کوئی ایک سلام کرے، اور

(۱) سورۂ نور/۶۱۔
(۲) سورۂ نساء/۸۶۔
(۳) حدیث: "أي الإسلام خير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "خلق الله آدم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۳ طبع السلفیہ)

= اور مسلم (۴/۲۱۸۳-۲۱۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۱) حدیث البراء: "أمرنا رسول الله ﷺ بسبع" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۳۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) حدیث: "يجزىء عن الجماعة" کی روایت ابوداؤد (۵/۳۸۷-۳۸۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، منذری نے مختصر السنن (۸/۷۷ شائع کردہ دار المعرفہ) میں اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن اس حدیث کے ایسے کئی شواہد ہیں جو اسے تقویت پہنچاتے ہیں، بعض شواہد کا ذکر زیلعی نے نصب الرایہ میں کیا ہے۔

بیٹھے ہوئے لوگوں کی طرف سے کسی ایک کا جواب دینا کافی ہوگا)۔

صحابہ کے عمل سے دلیل وہ روایت ہے جو حضرت طفیل بن ابی بن کعب سے مروی ہے کہ وہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس آتے اوران کے ساتھ بازار جایا کرتے تھے، ان کا بیان ہے کہ جب ہم بازار جاتے تو عبد اللہ جس کباڑی (ردی سامان بیچنے والا) دکاندار، فقیر یا جس آدمی کے پاس سے گزرتے اس کو سلام کرتے۔ طفیل کہتے ہیں کہ ایک روز میں عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس آیا تو انہوں نے مجھے ساتھ چلنے کو کہا، میں نے ان سے کہا کہ آپ بازار میں کرتے کیا ہیں؟ آپ نہ تو خرید وفروخت کے سامان کے پاس ٹھہرتے ہیں، نہ سامان کے بارے میں کوئی سوال کرتے ہیں، اور نہ ان میں بھاؤ تاؤ کرتے ہیں اور نہ بازار کی مجلسوں میں بیٹھتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ ہم یہیں بیٹھ کر باتیں کریں، یہ سن کر عبد اللہ نے جواب دیا کہ اے پیٹو! (دراصل طفیل کے پیٹ نکلا ہوا تھا) ہم تو سلام کرنے کی غرض سے جاتے ہیں، تاکہ جس سے ملیں اس کو سلام کریں [۱]۔

سلام کرنے اور اس کا جواب دینے کا جو حکم اس سے پہلے مذکور ہوا ہے یہ اس مسلمان کے ساتھ خاص ہے جو اذان یا نماز یا قرآن کی قراءت یا حج وعمرہ کے تلبیہ یا کھانے پینے یا قضائے حاجت وغیرہ میں مشغول نہ ہو۔ کیونکہ مذکورہ چیزوں میں مشغول آدمی کو سلام کرنا کسی دوسرے کو سلام کرنے کی طرح نہیں ہے، اس کا بیان مندرجہ ذیل ہے:

الف-اذان یا اقامت کہنے والے کو سلام کرنا:

۱۵- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ اذان دینے والے کے لئے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اذان کے جملوں کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے، چاہے یہ فصل مالکیہ کے نزدیک اشارہ سے ہو، جب کہ اس کے برخلاف شافعیہ کے نزدیک مؤذن اشارہ سے سلام کا جواب دے گا۔ ان کے نزدیک حج یا عمرہ کا تلبیہ کہنے والے پر بھی اسی علت کی بناء پر سلام کرنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اذان یا اقامت کہنے والے کو سلام کرنا اذان واقامت میں ان کی مشغولیت کی بنا پر مکروہ ہے، حنابلہ کی رائے ہے کہ اذان واقامت کہنے والے کو سلام کرنا مسنون نہیں ہے، اور نہ اس پر سلام کا جواب دینا واجب ہے، البتہ (اشارہ کے بجائے) کلام کے ذریعہ سلام کرنا جائز ہے اور یہ اذان واقامت کو باطل نہیں کرتا [۱]۔

ب-نمازی کو سلام کرنا اور اس کا سلام کا جواب دینا:

۱۶- نمازی کو سلام کرنا مالکیہ کے نزدیک سنت اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، امام احمد سے پوچھا گیا کہ ایک شخص ایسے لوگوں کے پاس آتا ہے جو نماز میں مشغول ہیں تو کیا وہ آدمی ان کو سلام کرے؟ امام احمد نے جواب دیا: 'ہاں' [۲] رہی بات نمازی کے جواب دینے کی تو حنفیہ نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ ''ہدایہ'' میں ہے کہ وہ اپنی زبان سے سلام کا جواب نہیں دے گا، کیونکہ یہ کلام ہے، ہاتھ سے بھی جواب نہیں دے گا، کیونکہ یہ معنیً سلام ہی ہے، حتی کہ اگر وہ سلام کرنے کی نیت سے مصافحہ کرے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔

صاحب فتح القدیر نے ذکر کیا ہے کہ نمازی کا اشارہ سے سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، اور مصافحہ کے ذریعہ جواب دینا نماز کو فاسد

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۶۹ طبع الأمیریہ، مراقی الفلاح ر ۱۰۵، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۰، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۲/ ۴۳۴-۴۳۶، طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۱۵-۲۱۶، الأذکار للنووی ر ۳۹۴-۳۹۵ طبع اول، ریاض الصالحین ر ۳۴۳-۳۴۴ طبع دار الکتاب العربی، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۳۷۴۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۰ طبع بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۶-۳۷ طبع المعرفہ، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۲۷-۲۲۸ طبع دار صادر، المغنی ۲/ ۶۰-۶۱ طبع الریاض۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱ طبع المعرفہ، المغنی ۲/ ۶۰-۶۱ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۳۷۱۔

کر دیتا ہے، پھر یہ کہ نماز سے فراغت کے بعد سلام کا جواب لفظاً دینا مصلی پر لازم نہیں، بلکہ امام ابوحنیفہ سے منقول ایک روایت کی رو سے وہ اپنے دل میں جواب دے گا، ان ہی سے منقول ایک دوسری روایت کے مطابق نمازی فراغت کے بعد سلام کا جواب دے گا۔ البتہ امام ابوجعفر نے کہا: اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس شخص کے نماز میں ہونے کا علم نہ ہو۔

امام محمد کے نزدیک وہ نماز سے فراغت کے بعد سلام کا جواب دے گا، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ نمازی سلام کا جواب نہیں دے گا، نہ تو فراغت سے پہلے اور نہ اس کے بعد اپنے دل میں۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ نمازی سلام کا جواب الفاظ میں نہیں دے گا۔ اگر اس نے دانستہ یا لاعلمی میں جواب دیا تو نماز باطل ہو جائے گی، سہوا الفاظ میں سلام کا جواب دینے سے سجدۂ سہو لازم آئے گا، دراصل اس پر واجب یہ ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب دے۔ برخلاف شافعیہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ جواب دینا واجب نہیں ہے۔

حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ نمازی کا دانستہ کلام کے ذریعہ سلام کا جواب دینا نماز کو باطل کر دیتا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک نمازی کا اشارہ کے ذریعہ سلام کا جواب دینا مشروع ہے۔

جہاں تک نمازی کا حالت نماز میں دوسرے کو ہاتھ یا سر کے اشارہ سے سلام کرنے کا تعلق ہے تو یہ صرف مالکیہ کے نزدیک جائز ہے، اور اس کی وجہ سے اس پر سجدہ لازم نہیں ہے[1]۔

ج- قرأت، ذکر، تلبیہ، کھانے پینے، قضائے حاجت یا حمام وغیرہ میں مشغول آدمی کو سلام کرنا:

۱۷- اولی یہ ہے کہ تلاوت قرآن میں مشغول شخص کو سلام نہ کیا جائے، اگر اسے سلام کیا جائے تو اس کے لئے اشارہ سے جواب دینا کافی ہے، اگر اس نے الفاظ میں جواب دیا تو نئے سرے سے ''أعوذ باللہ من الشیطان الرجیم'' پڑھے پھر تلاوت کرے، امام نووی نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اس کو سلام کیا جائے گا، اور اس پر لفظاً جواب دینا واجب ہوگا۔

جو شخص دعا و تدبر (غور وفکر) جیسے ذکر میں مشغول ہو، اس کو سلام کیا جانا ویسے ہی ہے جیسے قراءت میں مصروف شخص کو سلام کرنا، لیکن قول اظہر یہ ہے، جیسا کہ نووی نے ذکر کیا ہے کہ اگر وہ دل کی یکسوئی کے ساتھ دعا میں محو ہو تو اس کو سلام کرنا مکروہ ہے، اس کی وجہ وہ مشقت ہے جو اس کو سلام کا جواب دینے میں لاحق ہوگی، اور جو اس کو دعا میں محویت سے کاٹ دے گی، اور یہ اس مشقت سے بڑھ کر ہے جو کھانے والے کو اس وقت لاحق ہوتی ہے، جب اس کو سلام کیا جائے اور اسی کھانے کی حالت میں وہ جواب دے، جہاں تک احرام میں تلبیہ کہنے والے کا تعلق ہے تو اس کو سلام کرنا مکروہ ہے، لیکن اگر اسے سلام کیا جائے تو وہ سلام کرنے والے کو الفاظ میں جواب دے گا۔

جمعہ کے خطبہ کے دوران سلام کا مسئلہ یہ ہے کہ سلام کی ابتداء کرنا مکروہ ہے، کیونکہ لوگوں کو خطبہ کے لئے خاموشی برقرار رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، اگر کوئی سلام کرے تو لوگ اس کا جواب نہیں دیں گے، کیونکہ کوتاہی سلام کرنے والے کی ہے، ایک قول یہ ہے: اگر خاموشی برقرار رکھنا واجب ہو تو اسے جواب نہیں دیا جائے گا، لیکن اگر خاموش رہنا سنت ہو تو جواب دیا جائے گا اور جو بھی صورت ہو صرف ایک ہی آدمی اس کو جواب دے گا۔

---

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۱/ ۲۷۳، ۲۹۱- ۲۹۲ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۱/ ۴۱۴ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۶۳ طبع المعرفہ، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۲۸ طبع دار صادر، المغنی ۲/ ۶۰- ۶۱ طبع الریاض، کشاف القناع ۱/ ۳۹۹۔

جو شخص کھانے میں مشغول ہو اور لقمہ اس کے منہ میں ہو تو اس کو سلام نہیں کیا جائے گا، اگر کسی نے سلام کیا تو وہ جواب کا مستحق نہیں ٹھہرے گا، البتہ جب اس کو کھانا نگلنے کے بعد یا لقمہ منہ میں رکھنے سے پہلے کوئی سلام کرے تو ممانعت عائد نہیں ہوگی، اور جواب دینا واجب ہوگا، خرید و فروخت اور دیگر تمام معاملات کی حالت میں سلام کیا جائے گا اور جواب دینا واجب ہوگا۔

قضائے حاجت کرنے والے، جماع کرنے والے، حمام میں نہانے والے، سونے والے اور دیوار کے پیچھے غائب شخص کو سلام کرنا مکروہ ہے، جو ان کو سلام کرے گا جواب کا مستحق نہیں ہوگا، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن رجلا مر ورسول الله ﷺ يبول، فسلم فلم يرد عليه"[1] (ایک شخص کا گذر نبی ﷺ کے پاس سے ہوا جب کہ آپ پیشاب کر رہے تھے، اس نے آپ ﷺ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے اسے جواب نہیں دیا)، حضرت جابرؓ سے مروی ہے: "أن رجلا مر ورسول الله ﷺ يبول، فسلم عليه، فقال النبي ﷺ: إذا رأيتني على مثل هذه الحال فلا تسلم عليّ، فإنک إن فعلت ذلک لم أرد عليک"[2] (ایک شخص کا گذر نبی ﷺ کے پاس سے ہوا، جب آپ پیشاب کر رہے تھے، اس نے آپ کو سلام کیا تو آپ ﷺ نے (اسے جواب دینے کے بجائے) فرمایا: جب تم مجھے اس حالت میں دیکھو تو مجھے سلام نہ کرو، کیونکہ اگر ایسا کرو گے تو میں تمہیں تمہارے سلام کا جواب نہیں دوں گا)۔

(۱) حدیث ابن عمر: "أن رجلا مر ورسول الله ﷺ يبول......" کی روایت مسلم (۱/۲۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث جابر: "أن رجلا مر على النبي ﷺ وهو يبول......" کی روایت ابن ماجہ (۱/۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/۱۰۲ طبع دار الجنان) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

جہاں تک ان لوگوں کی طرف سے جواب دینے کے حکم کا تعلق ہے تو یہ قضائے حاجت اور جماع میں مشغول شخص کی طرف سے مکروہ ہے، البتہ حمام والے شخص کی طرف سے سلام کا جواب دینا مستحب ہے، جیسا کہ امام نووی نے "الروضۃ" میں ذکر کیا ہے[1]۔

سلام کے سلسلہ میں کچھ مزید احکام:

بچے کو سلام کرنا:

۱۸ - حنفیہ کے نزدیک بچے کو سلام کرنا، نہ کرنے سے افضل ہے، جبکہ مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ مشروع ہے، امام نووی نے "الروضۃ" میں ذکر کیا ہے کہ یہ سنت ہے اور ابن مفلح نے "الآداب الشرعیۃ" میں ذکر کیا ہے کہ یہ بچوں کو ادب سکھانے کے لئے جائز ہے، اور یہی ابن عقیل کے کلام کا مطلب ہے، قاضی نے "المجرد" میں اور صاحب عیون المسائل نے، نیز شیخ عبد القادر نے ذکر کیا ہے کہ یہ مستحب ہے۔

اس کی دلیل حضرت انسؓ سے مروی یہ حدیث ہے کہ وہ بچوں کے پاس سے گزرے تو انہیں سلام کیا، اور کہا: نبی ﷺ ایسا کیا کرتے تھے[2]۔

جہاں تک بچوں کی طرف سے سلام کے جواب کا تعلق ہے تو یہ واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ مکلّف نہیں ہیں، جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ

(۱) فتح القدیر ۱/۱۷۳ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۱/۴۱۱-۴۱۵ طبع المصریہ، جواہر الإکلیل ۱/۷-۳-۲۵۱ طبع المعرفہ، الزرقانی ۳/۱۰۹ طبع الفکر، الخرشی ۳/۱۱۰ طبع بولاق، تحفۃ المحتاج ۹/۲۲۷-۲۲۸ طبع دار صادر، الروضہ ۱۰/۲۳۲ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۵/۱۸۸-۱۸۹ طبع التراث، الأذکار ۱/۴۰۱-۴۰۲ طبع اول، المغنی ۱/۱۶۷ طبع الریاض۔

(۲) حدیث انس: "أنه مر على صبيان فسلم عليهم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

نے ذکر کیا ہے۔ بچے کے جواب دینے سے باقی لوگوں سے سلام کا جواب دینا ساقط ہوجاتا ہے، اگر بچہ عاقل ہو، کیونکہ وہ فی الجملہ اہل فرض میں سے ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے، باوجوداس کے کہ حلال ذبیحہ میں تسمیہ فقہاء کے نزدیک فرض ہے۔

مالکیہ میں سے اجھوری اور شافعیہ میں سے شاشی کی بھی یہی رائے ہے، انہوں نے اسے بڑے مردوں کے لئے بچہ کی اذان پر قیاس کیا ہے، شافعیہ کے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ بچے کے جواب دینے سے جماعت کے سلام کا جواب دینے کا فریضہ ساقط نہیں ہوتا، شافعیہ میں سے قاضی اور متولی نے اسی رائے کو قطعی قرار دیا ہے، مالکیہ میں سے صاحب ''الفواکہ الدوانی'' نے جماعت کی طرف سے بچے کے جواب کے کافی ہونے پر توقف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ہمیں توقف ہے، کیونکہ جواب دینا بالغوں پر فرض ہے اور بچہ کا جواب دینا اس پر فرض نہیں ہے، لہذا مکلفین پر عائد فرض کے بدلہ میں یہ کیسے کافی ہوگا، اس طرح قول اظہر گویا بالغوں کی طرف سے بچہ کے جواب کا کافی نہ ہونا ہے۔

پھر شافعیہ نے بالغ کی طرف سے بچے کے سلام کے جواب میں دوصورتوں کا تذکرہ کیا ہے۔ کیوں کہ بچہ کا اسلام لانا صحیح ہے، اور امام نووی نے جواب کے واجب ہونے کو صحیح قرار دیا ہے[(۱)]۔

عورتوں کو سلام کرنا:

۱۹- عورت کا عورت کو سلام کرنا اسی طرح مسنون ہے جس طرح مرد کا مرد کو سلام کرنا، اور عورت کا عورت کے سلام کا جواب دینا اسی طرح واجب ہے جیسے مرد کا مرد کے سلام کا جواب دینا۔

رہا عورت کو مرد کے سلام کرنے کا مسئلہ تو اگر وہ عورت بیوی، یا باندی یا محارم میں سے ہو تو مرد کے لئے اس کو سلام کرنا سنت ہے اور عورت کے لئے اس کو جواب دینا واجب ہے، بلکہ یہ مسنون ہے کہ مرد اپنے گھر والوں اور اپنے محارم کو سلام کرے، اگر وہ عورت اجنبیہ ہو اور بوڑھی یا ایسی عورت ہو جس میں مردوں کو اشتہاء نہ ہو تو اس کو سلام کرنا سنت ہے، اور اس کی طرف سے سلام کرنے والے کو الفاظ میں سلام کا جواب دینا واجب ہے۔

لیکن اگر وہ اجنبیہ عورت جوان ہو، اس سے آدمی کے فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہو یا خود عورت کے سلام کرنے والے آدمی سے فتنہ میں مبتلا ہونے کا ڈر ہو، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو سلام کرنا اور اس کی طرف سے سلام کا جواب دیا جانا مکروہ ہے، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ ایسی عورت اگر سلام کرے تو مرد اپنے دل میں اس کا جواب دے اور اگر مرد سلام کرے تو عورت اپنے دل میں جواب دے۔ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسی عورت کا مرد کو جواب دینا حرام ہے۔

عورتوں کی جماعت کو مرد کا سلام کرنا جائز ہے، اسی طرح تنہا عورت کو مردوں کی جماعت کا سلام کرنا فتنہ سے محفوظ ہونے پر جائز ہے، عورتوں کی جماعت کو مرد کے سلام کرنے کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت اسماء بنت یزیدؓ سے منقول ہے، وہ کہتی ہیں: "مر علینا رسول الله ﷺ في نسوة فسلم علینا"[(۱)] (رسول اللہ

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۵ طبع المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۲ طبع دوم، القرطبی ۵/ ۳۰۲ طبع اول، الروضہ ۱۰/ ۲۲۹ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۷ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۲۳ طبع دار صادر، الأذکار/ ۳۹۶-۳۹۷ طبع اول، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۳۸۰ طبع المنار۔

(۱) حدیث أسماء بنت یزید: "مر علینا النبي ﷺ فی نسوة" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۸۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

ﷺ ہم عورتوں کے پاس تشریف لائے تو ہمیں سلام کیا)۔

بوڑھی عورت کو سلام کرنے کے جواز کی دلیل امام بخاری کی وہ حدیث ہے جس کو انہوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت کیا ہے، سہل کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں ایک بوڑھی عورت تھی جو مجھے مدینہ کی کچھ کھجوریں بھیجتی تھی۔ وہ چقندر کی کچھ جڑیں لیتی اور اس کو دیگچی میں ڈال دیتی تھی اور جو کے کچھ دانے کو پیس دیتی تھی جب ہم جمعہ کی نماز پڑھ کر واپس ہوتے اور اس کو سلام کرتے تو وہ اسے ہم لوگوں کو پیش کرتی [۱]۔ "تکرکر" کا مطلب ہے تطحن [۲] (پیسنا)۔

فاسقوں اور شریعت کی نافرمانی کرنے والوں کو سلام کرنا:

۲۰- ابن عابدین نے ذکر کیا ہے کہ ایسے فاسق کو سلام کرنا جو علانیہ فسق کا ارتکاب کرتا ہو، مکروہ ہے، ورنہ نہیں، اس قسم کے فاسق یہ لوگ ہیں: قمار باز، شراب نوش، کبوتر باز، سازندہ اور غیبت کرنے والا، جب کہ یہ لوگ ان کاموں میں لگے ہوئے ہوں، فصول العلامی سے منقول ہے کہ ایسے فاسق کو سلام نہیں کیا جائے گا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک معصیت میں مشغول لوگوں کو اور جو شطرنج کھیل رہے ہوں ان کو اس نیت سے سلام کرے گا کہ وہ انہیں ان کے مشغلہ سے ہٹا کر مشغول کرے، صاحبین کے نزدیک سلام کرنا مکروہ ہے، تاکہ ان کی تحقیر ہو [۱]۔

مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ اہل اہواء (نفس پرستوں) کو ابتداءً سلام کرنا ویسے ہی مکروہ ہے جیسے یہود و نصاری کو سلام میں پہل کرنا [۲]۔

امام نووی نے "الروضہ" میں فاسقوں کو سلام کرنے کے استحباب میں اور مجنون و مدہوش جب سلام کریں تو ان کے سلام کا جواب دینے کے وجوب کے بارے میں دو صورتیں ذکر کی ہیں اور "اذکار" میں ذکر کیا ہے کہ بدعتی اور جو بڑے گناہ کا مرتکب ہوا ہو اور اس سے توبہ نہ کی ہو تو اسے سلام نہیں کرنا چاہئے اور نہ اس کے سلام کا جواب دینا چاہئے۔

انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو بخاری و مسلم نے کعب بن مالک کے قصہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب وہ اور ان کے دو ساتھی غزوہ تبوک میں پیچھے رہ گئے تو رسول اللہ نے ان سب سے گفتگو کرنے سے منع فرمادیا، وہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ کے پاس آتا اور انہیں سلام کیا کرتا اور دل ہی دل میں سوچتا کہ آیا نبی ﷺ نے سلام کے جواب میں ہونٹ ہلائے یا نہیں [۳]، ایک دوسری دلیل وہ روایت ہے جو امام بخاری نے "الادب المفرد" میں حضرت عبداللہ بن عمرو سے نقل کی ہے، یعنی یہ کہ **"لاتسلموا علی شراب الخمر"** [۴] (یعنی شرابیوں کو سلام نہ کرو)۔

امام نووی کا کہنا ہے کہ اگر ظالموں کو سلام کرنے پر مجبور ہونا

(۱) حدیث سہل بن سعد: "کانت لنا عجوز" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۳۶ طبع المصریہ، روح المعانی ۵/ ۹۹ طبع المنیریہ، القرطبی ۵/ ۳۰۲ طبع اول، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۲ طبع سوم، شرح الزرقانی ۳/ ۱۱۰ طبع دار الفکر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۲۹-۲۳۰ طبع المکتب الإسلامی، الأذکار للنووی/ ۴۰۲-۴۰۳ طبع اول، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۲۳ طبع دار صادر، التفسیر الکبیر للرازی ۱۰/ ۲۱۴-۲۱۵ طبع اول، الآداب الشرعیہ ۱/ ۳۷۴-۳۷۵ طبع اول۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۱۴، ۵/ ۲۶۷ طبع المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۶ طبع سوم۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/ ۴۳۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۶۔

(۳) حدیث قصہ کعب بن مالک کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) قول عبداللہ بن عمرو: "لا تسلموا علی شراب الخمر" کی روایت بخاری نے الأدب المفرد (ص ۲۶۳ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

پڑے، اس طرح کہ ان کے پاس آئے تو اسے اس بات کا اندیشہ ہو کہ اگر اس نے سلام نہ کیا تو اسے کوئی دینی یا دنیاوی یا کسی اور طرح کا مفسدہ پہنچے گا تو ایسی صورت میں وہ ان کو سلام کر لے، انہوں نے ابوبکر بن العربی کی رائے نقل کی ہے کہ وہ سلام کرے گا اور نیت یہ رکھے گا کہ ''السلام'' اللہ تعالی کے ناموں میں سے ایک نام ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''الله علیکم رقیب'' (اللہ تم پر نگراں ہے) [1]۔

ابن مفلح نے ''الأداب الشرعیۃ'' میں ذکر کیا ہے کہ ہر مسلمان کے لئے یہ مکروہ ہے کہ وہ نرد (ایک قسم کا کھیل) یا شطرنج کھیلنے والے کو سلام کرے، اسی طرح ان کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ وہ کھلے عام معصیت کا ارتکاب کرتا ہے، شطرنج کھیلنے والے کے بارے میں امام احمد کہتے ہیں کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے کہ اسے سلام کیا جائے، اسی طرح معاصی میں لگے ہوئے لوگوں کو سلام نہیں کرے گا، البتہ اگر وہ لوگ سلام کریں تو وہ انہیں جواب دے گا۔ الا یہ کہ اس کا غالب گمان یہ ہو کہ سلام کا جواب نہ دینے سے انہیں تنبیہ ہوگی۔

امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے پوچھا کہ میرا گذر ایسے لوگوں کے پاس سے ہوتا رہتا ہے جو باہم گالی گلوج کرتے ہیں، کیا میں انہیں سلام کروں؟ انہوں نے جواب دیا کہ یہ سفیہ لوگ ہیں اور ''السلام'' اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے، میں نے امام احمد سے پوچھا کہ کیا میں مخنث (ہجڑا) کو سلام کرسکتا ہوں، انہوں نے جواب دیا: میں نہیں جانتا، ''السلام'' تو اللہ عزوجل کے ناموں میں سے ایک نام ہے [2]۔

جہاں تک فاسق یا بدعتی کو اس کے سلام کا جواب دینے کا معاملہ

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۰ طبع المکتب الإسلامی، الأذکار ر ۴۰۷ طبع اول، الأدب المفرد بشرحہ ۲/ ۲۷۴ طبع السلفیہ۔

(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۸۹ طبع اول۔

ہے تو یہ واجب نہیں ہے جیسا کہ ''روح المعانی'' میں ہے، تا کہ انہیں تنبیہ ہو [1]۔

ذمیوں اور دوسرے کافروں کو سلام کرنا:

۲۱ - حنفیہ کی رائے ہے کہ اہل ذمہ کو سلام کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ان کی تعظیم ہے، البتہ اگر ذمی سے اسے کوئی ضرورت ہو تو اسے سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس وقت سلام ضرورت کی وجہ سے ہے، نہ کہ اس کی تعظیم کی بنا پر، انہیں اس طرح کہنا جائز ہے: ''السلام علی من اتبع الهدی'' [2] یعنی سلامتی اس شخص پر جو ہدایت کی پیروی کرے، مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے کہ یہودیوں، عیسائیوں اور تمام گمراہ قوموں کو سلام میں پہل کرنا مکروہ ہے، کیونکہ سلام تحیہ ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے [3]۔

شافعیہ کے نزدیک ذمی کو سلام میں پہل کرنا حرام ہے، البتہ اگر اس کو اس سے کوئی ضرورت ہو تو اس کے لئے سلام کے علاوہ دیگر الفاظ سے تحیہ کرنا جائز ہے، مثلاً وہ کہے: ''هداک الله'' اللہ تم کو ہدایت دے ''أنعم الله صباحک'' یعنی اللہ تمہاری صبح بخیر کرے، ورنہ وہ اصلاً کسی طرح کے اکرام کی پہل اس سے نہیں کرے گا، کیوں کہ یہ اس کو خوش کرنا ہے، نیز مانوس کرنا اور محبت کا اظہار ہے [4]۔ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''لاَ تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَآدُّوْنَ

(۱) روح المعانی ۵/ ۱۰۱ طبع المنیر یہ۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۶۴-۲۶۵ طبع المصر یہ، الاختیار ۴/ ۱۶۵ طبع المعرفہ، روح المعانی ۵/ ۱۰۰ طبع المنیر یہ۔

(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۵، ۴۲۶ طبع سوم، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳/ ۱۱۰ طبع بولاق، القرطبی ۵/ ۳۰۳ طبع اول۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۲۶ طبع دار صادر، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۰-۲۳۱ طبع المکتب الإسلامی۔

مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ"[1] (جو لوگ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، آپ انہیں نہ پائیں گے کہ وہ ایسوں سے دوستی رکھیں جو اللہ اور اس کے پیغمبر کے مخالف ہیں)۔

امام نووی ''اذکار'' میں کہتے ہیں کہ اہل ذمہ کے بارے میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے، اکثر علماء قطعیت کے ساتھ اس بات کے قائل ہیں کہ انہیں سلام میں پہل کرنا جائز نہیں ہے، کچھ دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ یہ حرام نہیں ہے، بلکہ مکروہ ہے۔

الماوردی نے ہمارے بعض فقہاء کی ایک مزید رائے کی حکایت کی ہے، وہ یہ کہ ذمی کو پہلے سلام کرنا جائز ہے، البتہ مسلمان صرف اس قول پر اکتفا کرے: ''**السلام علیک**'' صیغہ جمع کا استعمال نہ کرے، مگر امام نووی نے اس رائے کو ''شاذ'' کہا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بھی اہل ذمہ کو پہلے سلام کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح یہ جائز نہیں ہے کہ ہم سلام کے علاوہ کسی دوسرے کلمات تحیہ سے ان کو تحیہ کریں، امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے ابوعبداللہ سے پوچھا: کیا آپ اسے مکروہ سمجھتے ہیں کہ آدمی ذمی سے کہے: '**کیف أصبحت**' یا یہ کہ تمہارا کیا حال ہے، یا یہ کہ تم کیسے ہو، یا اسی طرح کے جملے، اس پر وہ بولے کہ ہاں، یہ میرے نزدیک سلام سے بھی زیادہ ہے۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر وہ ذمی سے یہ کہے: ''**أطال اللّٰه بقاء ک**''، یعنی اللہ تعالیٰ تمہاری بقا کو طول دے تو یہ جائز ہے، بشرطیکہ اس کی نیت یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کی عمر اس لئے دراز کرے کہ وہ اسلام لے آئے یا جزیہ ادا کرے۔ اس لئے کہ یہ اسلام قبول کرنے کی دعاء ہے، اگر یہ نیت نہ ہو تو ذمی کو اس طرح کہنا جائز نہیں ہے[2]۔

(۱) سورۂ مجادلہ/ ۲۲۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۶۵ طبع المعرفہ، الأذکار ص ۴۰۴-۴۰۶ طبع اول، المغنی ۸/ ۵۳۶ طبع الریاض، کشاف القناع ۳/ ۱۲۹ طبع النصر، الکافی ۴/ ۳۵۹ طبع دوم۔

سلام میں پہل کرنے کی کراہت کی دلیل رسول ﷺ کا یہ قول ہے: ''**لا تبدأوا الیهود ولا النصاری بالسلام، فإذا لقیتم أحدهم في طریق فاضطروه إلی أضیقه**''[1] (یہودیوں اور عیسائیوں کو سلام کرنے میں پہل نہ کرو، جب تم ان میں سے کسی سے راستہ میں ملو تو اسے تنگ حصہ میں چلنے پر مجبور کرو)۔

استقالہ (رجوع) یہ ہے کہ وہ اس سے کہے: میرا سلام جو میں نے تم کو کیا ہے، واپس کرو، کیونکہ اگر میں جانتا کہ تو کافر ہے تو میں تجھے سلام نہ کرتا، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو مسلمان سمجھ کر سلام کرے اور وہ ذمی نکلے تو وہ یہ کہہ کر اس سے استقالہ (رجوع) کرے کہ جو سلام میں نے تمہیں کیا ہے، لوٹا دو، اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ وہ ایک شخص کے پاس سے گزرے تو اسے سلام کیا۔ انہیں بتایا گیا کہ وہ کافر ہے، اس پر انہوں نے کہا کہ جو سلام میں نے تمہیں کیا وہ واپس کردو، چنانچہ اس نے انہیں لوٹا دیا، تب انہوں نے دعا دی: ''**أکثر اللّٰه مالک وولدک**''، یعنی اللہ تمہارے مال اور اولاد میں اضافہ کرے، پھر وہ اپنے ساتھیوں کی طرف متوجہ ہوکر بولے کہ (اس طرح) خوب جزیہ دے گا، مالکیہ کا کہنا ہے کہ اس سے استقالہ نہیں کریں گے۔

جب مسلمان ذمی کو کوئی خط لکھے تو اس میں اپنے اس قول پر اکتفاء کرے: ''**السلام علی من اتبع الهدی**'' اس لئے کہ اس میں رسول اللہ کی پیروی ہے، آپ نے جب روم کے بادشاہ ''ہرقل'' کو خط لکھا تو اسی پر اکتفا کیا تھا۔

جب آدمی تنہا کسی ایسی جماعت کے پاس آئے جس میں کچھ مسلمان ہوں خواہ وہ ایک ہو اور کئی کافر ہوں تو سنت یہ ہے کہ ان کو

(۱) حدیث: ''**لا تبدأوا الیهود ولا النصاری بالسلام**'' کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سلام کرے، اور (دل میں) ان مسلمانوں یا تنہا مسلمان کا قصد کرے۔حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ ایک مجلس کے پاس آئے جس میں مسلمان اور بت پرست مشرکین اور یہودی ملے جلے تھے تو نبی ﷺ نے انہیں سلام کیا [۱]۔

اہل ذمہ کوسلام کا جواب دینا:

۲۲- جہاں تک ذمیوں کے سلام کا جواب دینے کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے، مالکیہ کے نزدیک بھی یہ جائز ہے، البتہ یہ واجب صرف اس وقت ہوگا جب سلام کرنے والے ذمی کی طرف سے لفظ سلام متحقق ہوجائے، اس صورت میں شافعیہ اورحنابلہ کے نزدیک یہ واجب ہے۔

جواب دینے میں صرف اس قول پر اکتفا کرے گا یعنی: 'وعلیکم' صیغۂ جمع میں اور''و'' عاطفہ کے اضافہ کے ساتھ یا ''وعلیک'' یعنی صیغۂ واحد میں اور ''واؤ'' کے اضافہ کے ساتھ، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، اس کی دلیل اس باب میں مروی کثیر احادیث ہیں [۲]۔

اس سلسلہ میں ایک روایت حضرت انسؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول ﷺ نے فرمایا: **"إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم"** [۳] (جب اہل کتاب تم کو سلام کریں تو 'وعلیکم' کہو)، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"إذا سلم عليكم اليهود فإنما يقول أحدهم: السام عليكم فقل وعليك"** [۱] (جب تم کو یہودی سلام کرتے ہیں تو ان میں کا کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ 'السام علیکم' (تم پر موت ہو)، لہذا تم انہیں جواب دو، 'وعلیک')۔

مالکیہ کے نزدیک جواب میں 'علیک' کہے، یعنی بغیر واؤ کے، واحد یا جمع کے صیغہ میں [۲]، کیونکہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا: **"إن اليهود إذا سلموا عليكم، يقول أحدهم: السام عليكم فقل عليک"** [۳] (جب یہودی تم کو سلام کرتے ہیں تو ان میں کا کوئی 'السام علیکم' کہتا ہے تو تم علیک کہو) ابن عمر سے ایک دوسری روایت میں 'علیکم' جمع کے صیغہ میں ''واؤ'' کے بغیر ہے۔

نفراوی نے اجھوری سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ اگر مسلمان کو یہ تحقیق ہو کہ ذمی نے ''سلام'' کا لفظ (سین کے زبر کے ساتھ) ادا کیا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ اس پر جواب دینا واجب ہوگا، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس کا مقصد اس کے ذریعہ دعا دینا ہو۔

سلام کی ابتداء کون کرے:

۲۳- سوار پیدل کو، پیدل چلنے والا بیٹھے ہوئے کو، کم لوگ زیادہ لوگوں کو اور چھوٹا بڑے کو سلام کرے۔

صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۶۴-۲۶۵ طبع المصریہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۵-۴۲۶ طبع سوم، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، تحفۃ المحتاج ۹/ ۲۲۶ طبع دار صادر، الأذکار ر ۴۰۵-۴۰۶ طبع اول، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۳۱، المغنی ۸/ ۵۳۶ طبع الریاض۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۶۵ طبع المعرفہ، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۲۵-۴۲۶ طبع سوم، نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۹ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۳/ ۱۳۰ طبع النصر۔

(۳) حدیث:"إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۴۲ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث:"إذا سلم عليكم اليهود فإنما يقول أحدهم......" کی روایت بخاری (۱۱/ ۴۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) ریاض الصالحین ر ۳۴۹ طبع دار الکتاب العربی، صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۱۴۴ طبع اول، الأذکار ر ۴۰۴-۴۰۵ طبع اول۔

(۳) حدیث:"إن اليهود إذا سلموا عليكم" کی روایت مسلم (۴/ ۱۷۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نے فرمایا : "يسلم الراكب على الماشي، والماشي على القاعد، والقليل على الكثير"[1] (سوار پیدل کو، پیدل بیٹھے ہوئے کو اور تھوڑے آدمی زیادہ لوگوں کو سلام کریں) بخاری کی ایک روایت میں یہ اضافہ ہے : "الصغير على الكبير"[2] (چھوٹا بڑے کو سلام کرے)، مذکورہ طریقہ ہی سنت ہے، اگر لوگ اس کے خلاف کریں اور پیدل سوار کو سلام کرے یا بیٹھا ہوا آدمی پیدل اور سوار کو سلام کرے تو یہ مکروہ نہیں ہوگا، اس کا مقتضی یہ ہے کہ زیادہ آدمی کم لوگوں کو پہلے سلام کریں اور بڑا چھوٹے کو سلام کرے تو یہ مکروہ نہ ہوگا، یہ محض اپنے اس حق کو ترک کرنا ہوگا، جو وہ دوسرے پر سلام کے سلسلے میں رکھتا تھا، یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کہ دو آدمی کسی راستہ میں ملیں۔ رہی یہ صورت جب کہ آدمی بیٹھے ہوئے کسی ایک شخص یا کئی اشخاص کے پاس آئے تو ہر حال میں آنے والا ہی پہلے سلام کرے گا، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، کم ہو یا زیادہ، جب ایک آدمی کسی جماعت سے ملے اور وہ ان میں سے چند مخصوص لوگوں کو سلام کرنا چاہے تو یہ مکروہ ہے، کیونکہ سلام کا مقصد باہم انسیت اور الفت کا حصول ہے، جب کہ کچھ لوگوں کو خاص کرنے میں باقی لوگوں کے لئے وحشت پیدا کرنا ہے، بلکہ یہ بسا اوقات دشمنی کا سبب بن جاتا ہے، جب بازار میں یا مصروف راستوں وغیرہ میں آدمی چلے جہاں ملنے والے بہت ہوتے ہیں تو ماوردی ذکر کرتے ہیں کہ یہاں ایسا ہوسکتا ہے کہ سلام بعض لوگوں کے لئے مخصوص ہو اور بعض کے لئے نہ ہو، وہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ ملنے والے کو سلام کرے تو وہ ان سب سے کٹ کر اسی میں مشغول ہو جائے گا اور ایسا کر کے وہ عرف سے بھی ہٹ جائے گا۔

(۱) حدیث: "يسلم الراكب على الماشي" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) روایت: "الصغير على الكبير" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

گھر یا مسجد میں داخل ہوتے وقت سلام کا مستحب ہونا، خواہ اس میں کوئی نہ ہو:

۲۴- آدمی کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ جب وہ اپنے گھر میں داخل ہو تو سلام کرے، چاہے اس میں کوئی نہ ہو، اور اس طرح کہے: "السلام علينا و على عباد الله الصالحين" (ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو)[1]، اسی طرح جب وہ کسی مسجد یا دوسرے کے گھر میں داخل ہو جس میں کوئی موجود ہو تو سلام کرنا اور یہ کہنا مستحب ہے: "السلام علينا و على عباد الله الصالحين، السلام عليكم أهل البيت و رحمة الله و بركاته" (ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو، اے گھر والو تم پر سلامتی اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہوں)[2]۔

مجلس سے الگ ہوتے وقت سلام کرنا:

۲۵- جب آدمی کچھ لوگوں کے ساتھ بیٹھا ہوا ہو پھر ان سے رخصت ہونے کے لئے اٹھے تو سنت یہ ہے کہ انہیں سلام کرے، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا انتهى أحدكم إلى مجلس فليسلم، فإن بدا له أن يجلس فليجلس، ثم إذا قام فليسلم، فليست الأولى بأحق من الآخرة"[3] (تم میں سے جب کوئی شخص کسی مجلس میں آئے تو سلام کرے، اگر اس کا جی چاہے کہ

(۱) امام مالک نے موطأ (۲/۹۶۲ طبع الحلبی) میں کہا: انہیں یہ (حدیث) پہنچی ہے کہ جب آدمی غیر آباد گھر میں پہنچے تو یہ کہے: "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين"۔

(۲) اس پر اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے: "فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة" سورۂ نور/۶۱۔

(۳) حدیث: "إذا انتهى أحدكم إلى مجلس" کی روایت ترمذی (۵/۶۲، ۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن ہے۔

وہاں بیٹھے تو بیٹھ جائے، پھر (جانے کے لئے) اٹھے تو سلام کرے پہلا سلام آخری سلام سے افضل نہیں ہے)۔

اس شخص کو سلام کرنا جس کے بارے میں گمان ہو کہ وہ سلام کا جواب نہیں دے گا:

۲۶- امام نووی کہتے ہیں کہ جب آدمی ایک یا زیادہ اشخاص کے پاس سے گذرے اور اسے گمان غالب ہو کہ اگر وہ سلام کرلے گا تو وہ جواب نہیں دیں گے یا تو اس لئے کہ وہ متکبر ہوں یا یہ کہ اس گذرنے والے آدمی کو مہمل سمجھتے ہوں یا کسی اور وجہ سے، ایسی صورت میں سلام کرنا چاہئے اور گمان کی بنا پر سلام ترک نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ سلام کا حکم دیا گیا ہے، گذرنے والے کو جس بات کا حکم ہے وہ یہ ہے کہ وہ سلام کرے، اسے یہ حکم نہیں دیا گیا ہے کہ جواب حاصل کرے، نیز یہ کہ جس کے پاس سے وہ گذر رہا ہے، وہ اس کے سلسلہ میں گمان کرنے میں غلطی بھی کرسکتا ہے اور ہوسکتا ہے کہ وہ جواب دے۔

اس کے بعد امام نووی کہتے ہیں کہ جو کسی انسان کو سلام کرے، اپنا سلام اس کو سنائے، اس پر جواب دینا اس کی تمام شرائط کے ساتھ متوجہ ہوجائے، پھر بھی وہ جواب نہ دے تو سلام کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ اس انسان کو اس سے بری کردے، اور کہے: میں نے اس کو سلام کے جواب دینے میں اپنے حق سے بری کیا، یا یہ کہ میں نے اس کو اس کے لئے حلال قرار دیا، یا اسی طرح کے دیگر جملے اور ان الفاظ کو زبان سے ادا کرے، اس سے اس آدمی کا حق ساقط ہوجائے گا۔

جو شخص کسی انسان کو سلام کرے اور وہ جواب نہ دے تو سلام کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ وہ نرم انداز میں اس سے کہے: سلام کا جواب دینا واجب ہے، آپ کو چاہئے کہ میرے سلام کا جواب دیں، تا کہ جواب دینے کا فرض آپ سے ساقط ہوجائے [1]۔

مردوں کی زیارت کے وقت سلام کرنا:

الف- نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے دونوں صحابہ کی زیارت کے وقت سلام کرنا:

۲۷- ہر حاجی کے لئے مدینہ میں نبی ﷺ کی زیارت مستحب ہے، کیونکہ نبی ﷺ کی زیارت کرنا عظیم ترین اور اہم ترین دینی اعمال میں سے ہے، سب سے نفع بخش سعی اور افضل ترین مطلوبات میں سے ہے۔ دیکھئے: اصطلاح "زیارۃ"۔

جب زائر مسجد نبوی میں آئے تو تحیۃ المسجد پڑھے، پھر قبر شریف کے پاس آئے، وہاں قبر کی دیوار سے تقریباً ۴ گز کے فاصلہ پر اس کی طرف منہ کرکے، قبلہ کی طرف پیٹھ کرکے کھڑا ہو اور سلام پیش کرے، اس طرح کہنا مستحب ہے: **"السلام علیک یا رسول اللّٰہ، السلام علیک یا خیرۃ اللّٰہ من خلقہ، السلام علیک یا حبیب اللّٰہ، السلام علیکم یا سید المرسلین، وخاتم النبیین، السلام علیک وعلی آلک وأصحابک وأھل بیتک وعلی النبیین وسائر الصالحین، أشھد أنک بلغت الرسالۃ و أدیت الأمانۃ، ونصحت الأمۃ فجزاک اللّٰہ عنا أفضل ما جزی رسولا عن أمتہ"** (اے اللہ کے رسول! آپ پر سلام، اے اللہ کی مخلوق میں بہترین انسان! آپ پر سلام، اے اللہ کے محبوب! آپ پر سلام، اے رسولوں کے سردار اور نبیوں میں آخری، آپ سب پر سلام، آپ پر، آپ کی اولاد پر، آپ کے صحابہ، آپ کے گھر والوں، نبیوں اور دیگر تمام نیک لوگوں پر

---

(۱) روح المعانی ۵/ ۱۰۲ طبع المنیریہ، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۰۱-۳۰۲ طبع اول، التفسیر الکبیر للرازی ۱۰/ ۲۱۳ طبع اول، الأذکار ۴۰۸، ۴۱۲ طبع اول۔

سلام ، میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے پیغام پہنچا دیا ، امانت ادا کردی، امت کی خیرخواہی کا حق ادا کردیا، پس اللہ تعالی آپ کو ہماری طرف سے وہ افضل بدلہ دے جو کسی امت کی طرف سے کسی رسول کو اس نے دیا)۔اور یہ سب کچھ کہتے وقت اپنی آواز بلند نہ کرے، اگر کسی نے اس سے رسول اللہ ﷺ کو سلام پیش کرنے کی وصیت کی ہوتو یوں کہے:"السلام علیکم یا رسول اللّٰہ من فلان بن فلان" (اے اللہ کے رسول! فلاں بن فلاں کی طرف سے آپ کو سلام، اس کے بعد وہ ایک گز کے بقدر اپنے دائیں جانب پیچھے آجائے اور ابوبکرؓ کو سلام پیش کرے۔ یوں کہے:"السلام علیک یا خلیفة رسول اللّٰہ، السلام علیک یا صدیق رسول اللّٰہ، أشهد أنک جاهدت فی اللّٰہ حق جهاده، جزاک اللّٰہ عن أمة محمد خیرا رضی اللّٰہ عنک و أرضاک و جعل الجنة متقلبک و مثواک ، و رضی اللّٰہ عن کل الصحابة أجمعین" (اے خلیفۂ رسول اللہ! آپ پر سلام، اے رسول اللہ ﷺ کے دوست! آپ پر سلام، میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے اللہ کے لئے جہاد کرنے کا حق ادا کردیا، امت محمدیہ کی طرف سے اللہ تعالی آپ کو بہترین بدلہ دے۔اللہ تعالی آپ سے راضی ہو اور آپ کو راضی وخوش کرے، جنت آپ کا گھر اور ٹھکانا بنائے، اور اللہ تعالی تمام صحابہ سے راضی ہو)۔

پھر اس کے بعد ایک گز ہٹ کر حضرت عمرؓ کو سلام پیش کرے، اس طرح کہے: "السلام علیک یا صاحب رسول اللّٰہ ، السلام علیک یا أمیرالمؤمنین عمر الفاروق، أشهد أنک جاهدت فی اللّٰہ حق جهاده، جزاک اللّٰہ عن أمة محمد خیرا، رضی اللّٰہ عنک وأرضاک، وجعل الجنة متقلبک ومثواک، ورضي اللّٰہ عن کل الصحابة أجمعین"[1]

(۱) فتح القدیر ۲/ ۳۳۷ طبع الأمیریہ، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۷۱-۷۲ طبع المعرفہ، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۲۶ طبع الحلبی، الأذکار / ۳۳۳-۳۳۴ طبع اول، المغنی ۳/ ۵۵۸ طبع الریاض، کشاف القناع ۲/ ۵۱۵-۵۱۷ طبع النصر۔

پھر اپنی پہلی جگہ یعنی رسول اللہ کے رخ کے سامنے آجائے۔

قبروں کی زیارت کے وقت سلام:

۲۸- امام قرطبی کہتے ہیں کہ قبروں کی زیارت کرنا سخت دل انسان کے لئے عظیم ترین دوا ہے، کیونکہ یہ موت اور آخرت کی یاد دلاتی ہے، اور یہ چیز امیدیں کم باندھنے، دنیا سے بیزاری اور اس کی بے رغبتی پر اکساتی ہے[1]، حدیث وسنت کی کتابوں میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ قبروں کی زیارت کرتے تھے اور قبر میں بسنے والوں کو سلام کرتے تھے، اور اپنے صحابہ کو اس کی تعلیم دیتے تھے۔

چنانچہ حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ جب صحابہ قبرستانوں کی طرف جاتے تو آپ ﷺ انہیں تعلیم دیتے، ان میں سے کوئی یوں کہتا:"السلام علیکم أهل الدیار من المومنین والمسلمین ، و إنا إنشاء اللّٰہ بکم للا حقون وأسأل اللّٰہ لنا ولکم العافیة"[2] (اے ایمان والو، مسلمانو، تم پر سلامتی ہو، ہم انشاء اللہ تم سے آہی ملنے والے ہیں، ہم اپنے لئے اور تمہارے لئے اللہ سے عافیت کی دعا کرتے ہیں)۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جس رات رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ان کی باری ہوتی، آپ ﷺ رات کے آخری پہر بقیع (مدینہ

(۱) تفسیر القرطبی ۲۰/ ۱۷۰ طبع اول۔

(۲) حدیث بریدہ:"کان رسول اللّٰہ ﷺ یعلمهم إذا خرجوا إلی المقابر" کی روایت مسلم (۱/ ۶۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، نیز دیکھئے: نسائی ۴/ ۹۴ طبع التجاریہ، ابن ماجہ: ۱۵۴۷ میں "للاحقون" کے بعد "أنتم لنا فرط، ونحن لکم تبع" کے الفاظ کا اضافہ ہے، نیل الأوطار ۴/ ۱۶۶ طبع الجیل، ریاض الصالحین / ۲۶۰ طبع دارالکتاب العربی، الأذکار / ۲۸۲ طبع اول۔

کے قبرستان) کی طرف جاتے اور فرماتے: **السلام علیکم دار قوم مؤمنین، و أتاکم ما توعدون غدا مؤجلون ، وإنا إنشاء اللّٰہ بکم لاحقون اللھم اغفر لأھل بقیع الغرقد**"[۱] (اے اہل ایمان کے گھرانے! تم پر سلامتی ہو، اور تم پر وہ (موت) آ گئی جس کا تم سے وعدہ کیا گیا تھا، کل (قیامت) تک کے لئے تمہیں مہلت دی گئی ہے، انشاء اللہ ہم تم سے آ ملنے والے ہیں، اے اللہ! بقیع غرقد والوں کی مغفرت فرما)۔

کسی نبی یا کسی نیک آدمی کے ذکر کے وقت "علیہ السلام" کہنا:

۲۹- غائبانہ میں جن لوگوں کے ذکر کے وقت "علیہ السلام" کہنا چاہئے وہ صرف انبیاء اور فرشتے ہیں، جیسے کہیں گے: نوح علیہ السلام یا ابراہیم علیہ السلام یا جبریل علیہ السلام، ایسا دراصل اللہ تعالی کے ان ارشادات کی پیروی میں ہے: "**سلام علی نوح فی العالمین**"[۲] (سلام ہے نوح پر سارے جہان والوں میں "**سلام علی إبراھیم**"[۳] (سلام ہے ابراہیم پر)، "**سلام علی موسی وھارون**"[۴] (سلام ہے موسی اور ہارون پر) "**سلام علی الیاسین**"[۵] (سلام ہے الیاس پر)، البتہ ان کے آل و اصحاب پر ان کی تبعیت میں سلام بھیجنا جائز ہے، مستقلاً نہیں۔

۳۰- جہاں تک ان کے علاوہ مومنین صالحین کے لئے مستقل طور پر "سلام" کے استعمال کا تعلق ہے تو شافعیہ میں سے شیخ ابومحمد الجوینی نے اس سے منع کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ سلام صلوۃ کے معنی میں ہے، لہذا اسے غائب شخص کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ انبیاء کے علاوہ کے لئے تنہا استعمال نہیں ہوگا، جیسے ابوبکر علیہ السلام یا علی علیہ السلام نہیں کہا جا سکتا۔ اس معاملہ میں زندہ اور مردہ دونوں یکساں ہیں، جہاں تک حاضر شخص کی بات ہے تو اسے اس کے ذریعہ مخاطب کیا جائے گا، جیسے **سلام علیک، یا سلام علیکم، یا السلام علیک یا علیکم**۔

کچھ دوسرے فقہاء نے سلام اور صلاۃ کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ سلام ہر زندہ، مردہ، غائب اور حاضر مومن کے حق میں مشروع ہے اور یہ اہل اسلام کا تحیہ ہے، برخلاف صلاۃ کے جو کہ رسول ﷺ اور ان کے آل کے حقوق میں سے ہے، اسی لئے نمازی "**السلام علینا و علی عباد اللّٰہ الصالحین**" کہتا ہے، "**الصلاۃ علینا**" نہیں کہتا[۱]۔

وہ سلام جس کے ذریعہ آدمی نماز سے باہر آتا ہے:

۳۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "سلام" کے ذریعہ ہی نماز سے باہر نکلا جاتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک سلام ارکان صلوۃ میں سے ایک رکن ہے، نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**مفتاح الصلاۃ الطھور، و تحریمھا التکبیر، و تحلیلھا التسلیم**"[۲] (نماز کی کنجی پاکی ہے، ہر چیز کو حرام کر کے نماز کے لئے یکسو ہو جانے کی علامت تکبیر ہے، اور نماز مکمل کر کے ہر چیز کو حلال کرنے کا ذریعہ 'سلام' ہے)۔

---

(۱) حدیث عائشہ: "أن رسول اللّٰہ ﷺ کلما کان لیلتھا" کی روایت مسلم (۶۶۹/۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ صافات / ۷۹۔

(۳) سورۂ صافات / ۱۰۹۔

(۴) سورۂ صافات / ۱۲۰۔

(۵) سورۂ صافات / ۱۳۰۔

---

(۱) الأذکار / ۲۱۰ طبع اول، القول البدیع للسخاوی / ۵۷ طبع سوم، جلاء الأفہام لابن القیم / ۳۴۵ طبع اول۔

(۲) حدیث: "مفتاح الصلاۃ الطھور......" کی روایت ترمذی (۹/۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، حدیث کی سند صحیح ہے۔

جہاں تک حنفیہ کا معاملہ ہے تو ان کے نزدیک 'سلام' رکن نہیں ہے، بلکہ واجب ہے، کیونکہ رسول ﷺ نے اس شخص کو جو صحیح طریقہ سے نماز نہیں پڑھ رہا تھا، یہ نہیں سکھایا، اگر یہ فرض ہوتا تو آپ ﷺ اس کا حکم دیتے، کیونکہ بیان کو وقت ضرورت سے مؤخر کرنا درست نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک نماز سے نکلنا سلام اور اس کے علاوہ ہر اس عمل یا قول سے ہوجاتا ہے جو منافیٔ صلاۃ ہو، جب کہ آدمی کی نماز مکمل ہوچکی ہو، وہ (لازمی طور پر) سلام کا محتاج نہیں ہے (۱) اس کی تفصیل اصطلاح "تسلیم" میں ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات ملحوظ رہے کہ وہ سلام جس کے ذریعہ صلاۃ الجنازہ میں آدمی نماز سے باہر آتا ہے، وہ آخری تکبیر کے بعد ہوتا ہے، اس کا ذکر فقہاء "صلاۃ الجنازہ" میں تفصیل سے کرتے ہیں (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۱۴-۳۱۵ طبع المصریہ، فتح القدیر ۱/ ۲۲۵-۲۲۶ طبع اول، الاختیار ۱/ ۵۴ طبع سوم، تبیین الحقائق ۱/ ۱۲۵-۱۲۶ طبع اول بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۶-۷۷ طبع دوم بولاق، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸-۴۹ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۰-۲۴۱ طبع الفکر، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۲۴۵-۲۴۷ طبع المعرفہ، شرح الزرقانی ۱/ ۲۰۲ طبع الفکر، الخرشی ۱/ ۲۷۳-۲۷۴ طبع بولاق، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۶۹-۱۷۰ طبع حلب، الروضہ ۱/ ۲۶۷، ۲۶۹ طبع المکتب الإسلامی، المہذب للشیرازی ۲/ ۸۷ طبع دوم، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۴-۵۱۵ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المجموع ۳/ ۴۷۳-۴۸۴ طبع السّلفیہ، کشاف القناع ۱/ ۳۶۱ طبع النصر، الإنصاف ۲/ ۸۲-۸۳ طبع دوم، المغنی ۱/ ۵۵۱-۵۵۲ طبع الریاض۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۴۱ طبع الأمیریہ، ابن عابدین ۱/ ۵۸۵ طبع المصریہ، الاختیار ۱/ ۹۵ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۰۸ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۳ طبع الفکر، الخرشی ۲/ ۱۱۷-۱۱۹ طبع بولاق، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۷۵ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۳۱ طبع حلب، المہذب ۱/ ۱۴۱ طبع حلب، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۲۷ طبع المکتب الإسلامی، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۶۳-۴۶۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۲/ ۱۱۶ طبع النصر، الإنصاف ۲/ ۵۲۳ طبع التراث، المغنی ۲/ ۴۹۱-۴۹۲ طبع الریاض۔

سلب

تعریف:

۱- جنگ میں ایک فوجی، اپنے دشمن فوجی کے بدن پر اور اس کے پاس موجود جو کپڑے، ہتھیار اور جانور لیتا ہے اس کو سلب کہتے ہیں، یہ مصدر، مفعول کے معنی میں ہے۔ یعنی سلب، مسلوب کے معنی میں ہے۔ کہا جاتا ہے: "**أخذ سلب القتيل و أسلاب القتلى**" (اس نے مقتول کا سامان، یا مقتولین کے سامان لے لیا) اور مصدر سلب ہے، اس کا معنی کسی چیز کو زبردستی چھین لینا ہے، اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- الرضخ:

۲- لغت میں رضخ کا معنی: تھوڑا دینا ہے، کہا جاتا ہے: **رضخت له رضخا**: میں نے اس کو بہت تھوڑی سی چیز دی جو زیادہ نہیں ہے۔

اصطلاح شرع میں: وہ مال ہے جو امام خمس میں سے دیتا ہے جیسے کہ نفل، اس کی مقدار امام کی صوابدید پر موقوف ہے، بعض نے اس کی تعریف کی ہے کہ وہ پیادہ کے حصہ سے کم چیز ہے۔ اس کی مقدار امام

(۱) لسان العرب، أساس البلاغہ، المغرب فی ترتیب المعرب، المعجم الوسیط مادہ: "سلب"۔

اپنی صوابدید سے طے کرتا ہے اور وہ خمس کے چار حصوں میں سے ہوتا ہے اور ایک قول ہے کہ خمس کے خمس سے ہوتا ہے [۱]۔

ب-الغنیمۃ:

۳- یہ غنم سے ماخوذ ہے، فعیلۃ کے وزن پر مفعولۃ کے معنی میں ہے، لغت میں اس کا معنی نفع اور اضافہ ہے، اس کا نام غنیمت اس لئے رکھا گیا کہ وہ محض نفع ہی نفع ہے۔

شریعت میں: وہ مال ہے جو اصلی حربی کفار سے جنگ کے ذریعہ یا فوج کشی وغیرہ کے ذریعہ ہم لوگوں کو حاصل ہو، بعض علماء نے یہ اضافہ کیا ہے: ایسے طریقہ پر حاصل ہو جس میں اعلاء کلمۃ اللہ ہو اور اس میں سلب، رضخ اور نفل داخل ہے [۲]۔

ج-الأنفال:

۴- انفال: وہ اموال ہیں جو اہل حرب سے مسلمانوں کو جنگ کے ذریعہ حاصل ہوں، جیسے غنیمت، یا بغیر جنگ کے حاصل ہوں، جیسے فیئ، کسی مصلحت کی وجہ سے حصہ سے زیادہ دینے کو نفل کہتے ہیں، اور یہ اس شخص کو دیا جاتا ہے جو جنگ میں ایسا زائد کام کرتا ہے جو موثر اور نفع بخش ہو [۳]۔

شرعی حکم:

۵- جمہور فقہاء، شافعیہ، حنابلہ، اوزاعی، لیث، اسحاق، ابوعبید اور ابوثور کی رائے ہے کہ مسلمان اگر کسی مشرک کو، میدان جنگ میں، جنگ شروع کرتے ہوئے قتل کرے تو اس کا سامان اسی مسلمان کو ملے گا، خواہ امام نے اس کا اعلان کیا ہو یا نہ کیا ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من قتل كافراً فله سلبه" [۱] (جو کسی کافر کو قتل کرے گا تو اس کا سامان اس کو ملے گا)۔ نیز عبداللہ بن جحش کا قول ہے: ''اے اللہ مجھ کو ایک بہادر آدمی عطا فرما تا کہ میں اس کو قتل کروں اور اس کا سامان لے لوں''۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قتل کرنے والا، سامان کا مستحق نہ ہوگا، الا یہ کہ امام اس کے لئے اس کی شرط لگا دے۔ مثلا جنگ کے ختم ہونے اور غنیمت کے جمع کرنے سے قبل اعلان کر دے کہ جو کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا۔ ورنہ سامان، پوری غنیمت میں شامل ہو کر مجاہدین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، حنفیہ میں سے طحاوی نے کہا ہے: سلب کا معاملہ، امام کی صوابدید پر موقوف ہے، وہ مصلحت کے مطابق اپنی صوابدید پر عمل کرے گا، اس لئے کہ عوف بن مالکؓ سے مروی ہے کہ ایک آدمی ان کے ساتھ آیا اور ایک عجمی کافر کو قتل کیا تو حضرت خالد نے اس کا کچھ سامان خود لے لیا اور بعض سامان اس کو دیدیا۔ پھر اس کا تذکرہ نبی کریم ﷺ کے پاس کیا تو آپ نے فرمایا: "لا ترد عليه يا خالد" [۲] (خالد! اس کو واپس نہ کرو) نیز ابوجہل کے قتل کے واقعہ میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کا سامان معاذ بن عفراء کو دیدیا، حالانکہ آپ نے ارشاد فرمایا: "كلا كما قتله

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''رضخ''، ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۷۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۵، التعریفات للجرجانی۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ: ''غنم''، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۴۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۹۹، ابن عابدین ۳/ ۲۲۸، التعریفات للجرجانی۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۸۶، غریب القرآن للأصفہانی۔

(۱) حدیث: "من قتل كافرا فله سلبه" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۶۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۳/ ۳۵۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث عوف بن مالک کی روایت احمد (۶/ ۲۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اس کی اصل مسلم (۳/ ۱۳۷۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

......"[1] (تم دونوں نے اس کو قتل کیا ہے)۔

مالکیہ نے کہا ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو حنابلہ میں سے ابوبکر نے اختیار کیا ہے کہ قتل کرنے والا مقتول کے سامان کا مستحق نہ ہوگا۔ الا یہ کہ امام اس کا اعلان کردے، اور امام کے لئے جائز نہیں ہے کہ جنگ کے ختم ہونے سے قبل اس کا اعلان کرے، تاکہ اس کی نیت خراب نہ ہو اور اس کی نیت دنیا کے لئے جنگ کرنے کی نہ ہوجائے، اس لئے کہ ان کے نزدیک سلب، نفل کا ایک حصہ ہے، لہذا امام مصلحت کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی صوابدید کے مطابق دے گا، ان کی دلیل عوف بن مالک کی گزشتہ حدیث ہے۔

اسی طرح شبر بن علقمہ سے مروی ہے، انہوں نے کہا: میں نے جنگ قادسیہ میں ایک شخص سے مبارزت کی اور اس کو قتل کرڈالا، اور اس کا سامان لے لیا، پھر اس کو لے کر سعد کے پاس آیا تو حضرت سعد نے اپنے ساتھیوں سے تقریر کرتے ہوئے کہا: یہ شبر کا سامان ہے، بارہ ہزار سے بہتر ہے، یہ ہم نے ان کو دے دیا ہے[2]۔

سلب کا مستحق کون ہوگا؟

۶ - مجاہدین میں سے سلب کا مستحق کون ہوگا؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور حنفیہ، راجح قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سلب ہر اس قتل کرنے والے کے لئے ہوسکتا ہے جو سہم یا رضخ کا مستحق ہو، مثلاً غلام، عورت، بچہ، تاجر اور ذمی، اس لئے کہ حدیث عام ہے کہ جو کسی کو قتل کرے اور اس پر اس کے پاس بینہ ہو تو اس کا سامان قتل کرنے والے کو ملے گا[1]، نیز عوف بن مالک کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ قضى بالسلب للقاتل**"[2] (نبی کریم ﷺ نے قتل کرنے والے کے لئے سلب کا فیصلہ فرمایا) اور یہ حکم مطلق ہے، اس میں کسی چیز کی قید نہیں ہے۔

البتہ شافعیہ نے ذمی کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے، چنانچہ ان کی رائے ہے کہ وہ سلب کا مستحق نہیں ہوگا، اگرچہ وہ امام کی اجازت سے جنگ میں شریک ہو، اگر امام کی اجازت کے بغیر جنگ میں حصہ لے گا تو بالاتفاق سلب کا مستحق نہ ہوگا۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ عورت، ذمی، بچہ اور ہر وہ شخص جس کے لئے مال غنیمت میں حصہ نہیں ہے، وہ سلب کا مستحق نہیں ہوگا، شافعیہ کے نزدیک یہ مرجوح قول ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر امام ان کو اجازت دیدے یا مسلمانوں کے علاقہ میں کفار کے داخل ہوجانے کی وجہ سے یا اور کسی وجہ سے ان پر جہاد فرض علی العین ہوجائے تو اس وقت وہ سلب لے سکتے ہیں، لیکن جو نہ سہم کے مستحق ہیں، نہ رضخ کا حق رکھتے ہیں، جیسے افواہ پھیلانے والا، تعاون سے کنارہ کش ہوجانے والا، خیانت کرنے والا اور مسلمانوں کے خلاف مدد کرنے والا وغیرہ تو وہ سلب کا مستحق نہ ہوگا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

---

(۱) قصۂ قتل ابی جہل کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۶-۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۸، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۶، القوانین الفقہیہ ص ۹۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۲، مغنی المحتاج ۳/ ۹۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۹۲، سبل السلام ۴/ ۵۲، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۲۳۸۔

(۱) حدیث: "من قتل قتیلا له علیه بینة فله سلبه" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۶۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے عوف بن مالک اور خالد بن ولیدؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۰۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے کہ وہ صحیح مسلم میں ایک طویل حدیث کے ضمن میں ثابت ہے اور وہ صحیح مسلم (۳/ ۱۳۷۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۹، سبل السلام ۴/ ۵۲، الخرشی ۳/ ۱۳۰، الشرح

۷- سلب کے مستحق ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ کافر کے قتل میں، قتل کرنے والا اپنے کو خطرہ میں ڈالے، یعنی اپنی زندگی کو خطرہ میں ڈالے اور موت کا سامنا کرے، لہذا اگر اس کو تیر وغیرہ سے مسلمانوں کی صف میں رہتے ہوئے مارے گا یا قلعہ میں محفوظ ہو کر مارے گا تو اس کو سلب نہیں ملے گا۔

اگر جنگ کی حالت میں کافر کے قتل میں دو یا اس سے زیادہ مسلمان شریک ہوں تو شافعیہ اور حنابلہ میں ابو یعلی کے نزدیک سب کو سلب ملے گا۔ اس لئے کہ ارشاد نبوی عام ہے: "من قتل قتيلا فله سلبه" (جو کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا)۔ اس میں ایک دو اور پوری جماعت داخل ہے۔ اس لئے کہ سبب یعنی قتل میں سب شریک ہیں، لہذا سلب میں بھی سب شریک ہوں گے، حنابلہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے نزدیک ایک قول ہے کہ اگر مقتول ایسی جماعت میں پھنس جائے کہ ان سے بچ نکلنے کی امید نہ ہو تو اس کا سلب اس کے قاتل کے لئے خاص نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے کو خطرہ میں نہیں ڈالا ہے، نیز اس لئے کہ کافر کا شر ان کے درمیان پھنس جانے کی وجہ سے ختم ہوگیا ہے۔ حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اگر مسلمانوں کی جماعت، کسی کافر پر حملہ کرے اور سب مل کر اس کو قتل کردیں تو اس کا سلب ان کو نہیں ملے گا۔ بلکہ وہ غنیمت میں داخل ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اس کو قتل میں اپنے کو خطرہ میں نہیں ڈالا ہے، اسی طرح اگر اس کے قتل میں دو یا زیادہ افراد شریک ہوں اور ان میں سے کوئی قتل کرنے میں دوسرے سے بڑھا ہوا نہ ہو، اس لئے کہ سلب کا استحقاق اس کے قتل میں اپنے کو خطرہ میں ڈالنے سے ہوتا ہے، اور دو یا زیادہ کے قتل سے خطرہ نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے سلب کا استحقاق بھی نہ ہوگا۔ انہوں نے کہا: اس لئے کہ ہمیں یہ بات نہیں معلوم ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی سلب میں دو آدمیوں کو شریک کیا ہو۔ نیز اس لئے کہ ابوجہل کو معاذ بن عمرو بن جموحؓ اور معاذ بن عفراءؓ نے قتل کیا اور دونوں نے نبی کریم ﷺ کے پاس آکر آپ کو خبر دی تو آپ نے فرمایا: "كلا كما قتله" (تم دونوں نے اس کو قتل کیا ہے) اور سلب کا فیصلہ معاذ بن الجموح کے لئے کیا[1]۔

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس مقتول کے قاتل کو اس کا سلب ملے گا، اس کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ ان جنگجوؤں میں ہو جن کو قتل کرنا شرعاً جائز ہے، لہذا اگر کسی عورت، بچہ، شیخ فانی، مجنون، اپنی عبادت گاہ میں یکسو رہنے والے راہب یا ان جیسے کسی آدمی کو قتل کردے جن کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے تو اس کا قاتل سلب کا مستحق نہیں ہوگا جب تک مقتول جنگ میں شریک نہ ہو، اگر مذکورہ بالا افراد میں سے کوئی جنگ میں شریک ہو تو اس کا قاتل اس کے سلب کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کو قتل کرنا جائز ہوگا۔

۹- سلب کے استحقاق کی ایک شرط یہ ہے کہ اس کو قتل کردے یا ایسا کاری زخم لگائے کہ اس کو مقتول کے حکم میں کردے، اس طرح کہ مسلمان پوری طرح اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں اور وہ اپنی بچاؤ سے پوری طرح معذور ہو جائے، مثلاً اس کی دونوں آنکھیں پھوڑ دے یا اس کی بینائی ختم کردے یا اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پیر کاٹ ڈالے، اظہر قول میں شافعیہ نے کہا ہے کہ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا، اگر اس کے دونوں ہاتھ اس کے دونوں پیر کاٹ ڈالے یا اس کو قید کردے یا اس کا ایک ہاتھ اور ایک پیر کاٹ دے، اس لئے کہ کاٹنے کی صورت میں اس کی حرکت کمزور پڑ جائے گی اور اس لئے کہ قید کرنا مغلوب کرنے میں زیادہ بڑھا ہوا ہے اور قتل سے زیادہ سخت

= الصغیر ۲/ ۱۷۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۳/ ۹۹، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸۷، حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۴، فتح القدیر ۵/ ۲۴۹، کشاف القناع ۳/ ۱۷۔

(۱) اس کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

ہے، اوراس لئے بھی کہ قیدی کے بارے میں امام کواختیار ہے کہ قتل کرے، احسان کرے یا فدیہ لے وغیرہ۔

مکحول نے کہا ہے کہ سلب صرف اس شخص کو ملے گا جو کسی موٹا قوی[1] عجمی کافر کوقید کرے یا اس کوقتل کرے، حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی نے کہا ہے کہ اگر کسی کوگرفتار کرے، پھرامام اس کوقتل کرنے کے لئے بند کردے تو اس کا سلب اس کو ملے گا جس نے گرفتار کیا ہے، اورامام اگر اس کو باقی رکھے تو اس کا فدیہ یا اس کی ذات اور اس کا سامان اس کو ملے گا، اس لئے کہ اس نے مسلمانوں کواس کے شر سے محفوظ کیا ہے، ایک قول میں شافعیہ کی رائے یہی ہے، بعض علماء کی رائے جن میں سبکی بھی ہیں، یہ ہے کہ سلب کا مستحق صرف قتل کرنے والا ہی ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کے ارشاد کا ظاہر یہی ہے: "من قتل قتيلاً فله سلبه"[2] (جوکسی کوقتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا)۔ نیز اس لئے کہ قتل کے علاوہ کوئی سزا اس کا قوم کے لئے قوت فراہم کرنا ختم نہیں کرے گا۔ کیونکہ بہت سے نابینا، آنکھ والے سے زیادہ شریر ہوتے ہیں، اور جس کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں وہ اپنی ذات کا بدلہ لینے کے لئے حیلے کرتا ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں پیر، یا دونوں ہاتھ یا ایک ہاتھ اور ایک پیر کو کاٹنے والا سلب کا مستحق نہ ہوگا، کیونکہ اس نے مسلمانوں سے اس کے شر کو دور نہیں کیا ہے۔

یہی حکم ہے اگر اس کو گرفتار کرے، اس لئے کہ جس نے گرفتار کیا ہے، اس نے اس کوقتل نہیں کیا ہے، خواہ امام اس کوقتل کرے یا غلام بنا کر باقی رکھے یا فدیہ لے یا احسان کرے اس کا سلب، اگر فدیہ لے تو اس کا فدیہ اور غلام بنائے تو اس کی غلامی، مسلمانوں کے درمیان

(۱) علج: موٹا قوی عجمی کافر۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ / ۵ میں گذر چکی ہے۔

غنیمت ہوگی، اس لئے کہ مسلمانوں نے بدر کے قیدیوں کو گرفتار کیا تو ان میں سے عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن الحارث کو نبی کریم علیہ السلام نے قتل کردیا اور باقی سب کو باقی رکھا[1] اور جن لوگوں نے ان کو گرفتار کیا تھا ان کو ان کا سلب نہیں دیا، نہ ان کا فدیہ ان کو دیا۔ بلکہ ان کا فدیہ مسلمانوں کے لئے غنیمت تھا، اظہر کے بالمقابل شافعیہ کی ایک رائے یہی ہے۔

اگر کسی نے کسی کو دبوچ لیا اور دوسرے نے اس کوقتل کردیا تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کا سلب قاتل کو ملے گا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "من قتل قتيلاً فله سلبه" (جوکسی کوقتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا) اور اس لئے کہ اسی نے مسلمانوں کو اس کے شر سے بچایا ہے۔ لہذا یہ اس کے مشابہ ہوجائے گا کہ اگر دوسرا اس کو نہ دبوچتا۔

اور اوزاعی کی رائے ہے کہ اس کا سلب دبوچنے والے کو ہوگا، اور اس کے مثل اگر کوئی کافر کسی آدمی کی طرف جنگ کے لئے متوجہ ہو اور کوئی دوسرا اس کے پیچھے سے آکر اس کوقتل کردے تو اس کا سلب اس کے قاتل کو ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حنین کے سال ہم لوگ رسول اللہ علیہ السلام کے ساتھ نکلے، جب ہم لوگ ملے تو مسلمانوں کو غلبہ ہوا، میں نے مشرکین میں سے ایک شخص کو دیکھا کہ ایک مسلمان کو مغلوب کرلیا ہے، میں چکر کاٹ کر اس کی طرف بڑھا، پیچھے سے اس کے پاس پہنچا اور اس کی گردن پر ایک وار کیا، وہ میری طرف گھوم گیا اور مجھ کو سخت دبوچا، مجھے اس کی موت کا احساس ہوا، پھر اس کو موت آ گئی...... پھر لوگ لوٹے، اللہ کے رسول

(۱) بدر کے قیدیوں اور عقبہ ونضر کے قتل کے واقعہ کا ذکر ابن کثیر نے السیرۃ النبویہ (۲ / ۴۷۳ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی) میں کیا ہے، اور اس کی نسبت ابن اسحاق کی طرف کی ہے کہ انہوں نے اپنی سیرت میں اس کا ذکر کیا ہے۔

ﷺ تشریف فرما ہوئے اور ارشاد فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا ہو اور اس پر اس کے پاس ثبوت ہو تو اس کا سلب اس کو ملے گا، حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں کہ میں کھڑا ہوا اور اعلان کیا کہ میرا کوئی گواہ ہے ؟...... یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ابوقتادہ! کیا بات ہے؟ میں نے پورا واقعہ بیان کیا، پھر قوم میں سے ایک آدمی نے کہا: اے اللہ کے رسول یہ سچ کہتے ہیں، اس مقتول کا سلب میرے پاس ہے۔ آپ ان کو اپنا حق چھوڑنے پر راضی کر دیں، حضرت ابوبکر نے فرمایا: نہیں! اللہ کی قسم! اللہ کے شیروں میں سے کسی شیر کو جو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے جہاد کرے، نہیں کہا جائے گا کہ وہ سلب تجھ کو دیدے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**صدق فأعطه إياه**" (ابوبکر سچ کہتے ہیں، تم سلب اس کو دیدو)، ابوقتادہؓ فرماتے ہیں: اس نے سلب مجھ کو دیدیا[1]۔

شافعیہ میں سے ابوالفرج الزاز نے کہا ہے کہ اس کو اگر ایک آدمی روکے اور دوسرا اس کو قتل کرے تو سلب دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، اس لئے کہ دونوں نے اس کے شر کو دور کیا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کو بھاگنے سے روک دے، لیکن اس پر قبضہ نہ کرے، اگر روکنا قبضہ کے ساتھ ہوگا تو یہ گرفتار کرنا ہے، اور گرفتار شخص کو قتل کرنے سے سلب کا استحقاق نہیں ہوتا ہے[2]۔

۱۰ – سلب کے استحقاق میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ کافر کو اس حال میں قتل کیا جائے کہ وہ لڑائی میں مصروف ہو اور جنگ جاری ہو، اگر مشرکین کی فوج کو شکست ہو جائے اور کوئی شخص ان کا پیچھا کرے اور ان میں سے کسی کافر کو قتل کر دے تو اس کے سلب کا مستحق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کو ہزیمت وشکست سے ان کا شر دفع ہو چکا ہے، یہی حکم اس وقت ہے جب کسی کافر کو اس حال میں قتل کرے کہ وہ اس کے ہاتھ میں گرفتار ہو، یا سویا ہوا ہو یا کھانے وغیرہ میں مشغول ہو یا ایسا کاری زخم اس کو لگا ہو کہ اپنی حفاظت نہ کر سکتا ہو، اس لئے کہ قاتل نے اس کے قتل میں اپنے کو خطرہ میں نہیں ڈالا ہے اور مسلمانوں کو اس کے شر سے نہیں بچایا ہے۔

اس لئے بھی کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت ابن مسعودؓ کو ابوجہل کا سلب نہیں دیا۔ انہوں نے اس کو معاذ بن الجموح کے کاری زخمی کرنے کے بعد قتل کیا تھا[1] اور رسول اللہ ﷺ نے بدر کے قیدیوں میں سے عقبہ بن معیط اور نضر بن الحارث کو قتل کرنے کا حکم دیا اور جس نے ان دونوں کو قتل کیا، ان کا سلب آپ نے قاتل کو نہیں دیا[2]۔ بنی قریظہ کے مرد قتل کئے گئے، مگر آپ نے ان کے قاتلین کو ان کا سامان نہیں دیا[3]۔

ابوثور اور ابن المنذر کی رائے ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی کافر کو قتل کرے، سلب کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ حدیث عام ہے: "**من قتل قتيلاً فله سلبه**"[4] (جو کسی کو قتل کرے گا تو اس کا سلب اس کو ملے گا)۔

نیز اس لئے کہ حضرت سلمہ بن الاکوعؓ نے کفار کے ایک جاسوس کو قتل کر دیا اور وہ شکست کھا چکا تھا تو نبی کریم ﷺ نے دریافت فرمایا کہ اس کو کس نے قتل کیا؟ لوگوں نے بتایا کہ سلمہ بن الاکوع نے

(۱) حدیث ابی قتادہ کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۰-۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸۶، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۶۳، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۰، کشاف القناع ۳/ ۷۱، سبل السلام ۴/ ۵۳۔

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۳) بنی قریظہ کے مردوں کے قتل کے واقعہ کو ابن کثیر نے السیرہ (۳/ ۲۴۸-۲۴۲ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی) میں ابن اسحاق کی سیرت کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(۴) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

اس کو قتل کیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس کے تمام سامان ان کو ملیں گے[1]۔

اگر مشرکین میں سے کوئی شکست کھا جائے، پھر کوئی مسلمان اس کو قتل کردے اور جنگ جاری ہو تو اس کا سلب اس کے قاتل کو ملے گا، اس لئے کہ جنگ میں بھاگنا اور پلٹنا ہوتا ہے، اور جب تک جنگ قائم و جاری ہے اس کو سامنے سے قتل کرے یا بھاگنے کی حالت میں قتل کرے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے شر متوقع ہے، کیونکہ بھاگنے والے کی واپسی کا اندیشہ رہتا ہے۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ گھمسان کی جنگ میں قاتل اپنے مقتول کے سلب کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ حدیث عام ہے کہ "جو کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اس کو ملے گا"، نیز حضرت ابوقتادہؓ کی سابقہ حدیث ہے، جس میں انہوں نے کہا: جب ہم لوگ ملے تو مشرکین میں سے ایک شخص کو دیکھا کہ ایک مسلمان پر غلبہ حاصل کیا ہے الخ، نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ حضرت ابوطلحہؓ نے جنگ ہوازن میں بیس آدمیوں کو قتل کیا، اور ان کے سامان لے لیا، حالانکہ یہ گھمسان کی جنگ کے بعد ہوا تھا[2]۔ نیز عوف بن مالکؓ کی حدیث ہے، اس مددی کے قصہ میں جس نے ایک رومی کو قتل کردیا تھا۔ اس حدیث میں ہے کہ ہمارے لئے فیصلہ کیا، اس لئے کہ ہم اپنے دشمنوں سے ملے، جنہوں نے ہم لوگوں سے سخت جنگ کی[3] الخ، اس کے باوجود مددی نے اس آدمی کا سامان لے لیا جس کو اس نے قتل کیا تھا۔

اوزاعی، مسروق، سعید بن عبدالعزیز اور ابوبکر بن ابی مریم کی

(۱) حدیث: "قتل سلمة بن الأكوع رجلا من طليعة الكفار" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث انس: "أن أبا طلحة قتل يوم هوازن عشرين رجلا" کا بعض حصہ فقرہ/ ۵ میں گذر چکا ہے، اس کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث عوف بن مالک کی تخریج فقرہ/ ۵ میں گذر چکی ہے۔

رائے ہے کہ قاتل کو سلب ملے گا جب تک دونوں فوجیں مل نہ جائیں، اور صفوف ایک دوسرے میں گھس نہ جائیں۔ یعنی گھمسان کی جنگ شروع نہ ہوجائے، جب ایسا ہوجائے گا تو پھر کسی کو سلب نہیں ملے گا، اور کیا اس میں امام کی اجازت کی شرط ہوگی، امام احمد اور اوزاعی نے کہا کہ امام کی اجازت کے بغیر قاتل کا سلب لینا مجھے پسند نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ ہے، لہذا امام کی اجازت کے بغیر اس کا حکم نافذ نہ ہوگا، بلکہ وہ اپنا سہم لے گا، ابن قدامہ نے کہا ہے ہوسکتا ہے کہ یہ امام احمد سے بطور استحباب مروی ہو، ایجاب کے طور پر نہ ہو، تاکہ اختلاف سے نکل جائے، لہذا اگر امام کی اجازت کے بغیر لے لے گا تو فضیلت کو ترک کرنے والا ہوگا، لیکن اس کا لینا جائز ہوگا[1]۔

امام شافعی اور ابن المنذر نے کہا ہے کہ اس کو امام کی اجازت کے بغیر سلب لینے کا حق ہے، اس لئے کہ وہ نبی کریم ﷺ کے مقرر کرنے سے اس کا مستحق ہوا ہے، اور اندیشہ ہے کہ اگر اس کو ظاہر کردے تو امام اس کو نہ دے گا[2]۔

کیا سلب کے استحقاق میں بینہ لازم ہے؟:

۱۱- اس میں علماء کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ سلب کے استحقاق میں شہادت کے بغیر دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بعض روایات میں الفاظ یہ ہیں: "من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه"[3] (جو کسی کو قتل کرے گا اور اس پر اس کے پاس بینہ ہوگا اس کا سلب اس کو ملے گا)، امام مالک اور اوزاعی نے کہا ہے کہ اگر وہ کہے کہ میں نے قتل کیا ہے تو

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۸۸۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

اس سے بینہ نہیں طلب کیا جائے گا، سلب اس کو دیدیا جائے گا۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ابوقتادہ اور معاذ بن عمرو بن جموح وغیرہ کا قول قبول کرلیا اور ان کو سلب دیدیا، نہ شہادت طلب کی نہ قسم لی، بعض علماء جو بینہ کی شرط لگاتے ہیں، ان کی رائے ہے کہ دو مردوں کی شہادت کے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ شارع نے بینہ کا اعتبار کیا ہے اور جہاں ان کا ذکر مطلق ہے، وہ شاہدین کے اعتبار پر محمول ہوگا، نیز اس لئے کہ وہ قتل عمد کی شہادت کی طرح ہے، ان فقہاء میں امام احمد بھی ہیں، بعض دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت یا ایک مرد کی شہادت اور قسم قبول کی جائے گی، اس لئے کہ یہ مال کا دعوی ہے، لہذا اس کا حکم دوسرے اموال کی طرح ہوگا، محدثین کی ایک جماعت کی رائے یہی ہے [۱]، بعض کی رائے ہے کہ ایک گواہ کی شہادت قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس شخص کی شہادت جس نے ابوقتادہؓ کے حق میں گواہی دی تھی بغیر یمین کے قبول فرمائی تھی [۲]۔

کیا سلب میں خمس لیا جائے گا؟:

۱۲- سلب کا خمس لینے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مشہور قول کے مطابق شافعیہ، حنابلہ، ابن المنذر اور ابن جریر کی رائے ہے کہ سلب کا خمس نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ عوف بن مالک اور خالد بن الولید نے روایت کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل ولم يخمس السلب**" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے قاتل کے لئے سلب کا فیصلہ کیا اور سلب کا خمس نہیں لیا)، نیز حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ ہم لوگ سلب کا خمس نہیں لیتے تھے۔

اوزاعی اور مکحول کی رائے، یہی شافعیہ کے مشہور قول کے مقابل رائے ہے کہ سلب میں خمس لیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد عام ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ" الآية [۱] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے ہے)، یہی رائے حضرت ابن عباسؓ کی ہے۔ اسحاق نے کہا ہے کہ اگر امام سلب کو بہت زیادہ محسوس کرے تو اس کا خمس لے گا، اس لئے کہ ابن سیرین کی روایت ہے کہ براء بن مالکؓ نے بحرین میں "مرزبان زارہ" سے مبارزت کی، اس کو نیزہ مارا اور اس کی ریڑھ کی ہڈی توڑ دی اور اس کے کنگن اور سلب لے لیا، پھر جب ظہر کی نماز پڑھ لی تو ابوطلحہ کے پاس ان کے گھر میں آئے اور کہا کہ ہم لوگ سلب کا خمس نہیں لیتے تھے اور براء کا سلب بہت زیادہ ہے اور میں اس کا خمس لوں گا، اسلام میں سب سے پہلا خمس براء کے سلب سے لے لیا گیا ان کا سلب تیس ہزار کے برابر تھا [۲]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ مقتول کا سلب دوسرے مال غنیمت کی طرح ہے، قاتل کے ساتھ خاص نہیں ہے قاتل اور دوسرے لوگ اس میں برابر ہیں۔ امام اس کو بطور نفل دے گا اور حنفیہ کے نزدیک دار الاسلام میں لانے سے قبل نفل چار خمس میں سے دے گا، اور دار الاسلام میں لانے کے بعد خمس میں سے دے گا، مالکیہ کے نزدیک اگر امام مصلحت سمجھے گا تو مجاہد کو خمس میں سے بطور نفل دے گا [۳]۔

---

(۱) سبل السلام ۴ر ۵۳، کشاف القناع ۳ر ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۸ر ۳۹۶۔
(۲) المغنی لابن قدامہ ۸ر ۳۹۶، کشاف القناع ۳ر ۷۲، سبل السلام ۴ر ۵۳۔
(۳) حدیث کی تخریج فقرہ ر ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۱) سورۂ أنفال ر ۴۱۔
(۲) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۳ر ۱۰۱، روضہ الطالبین ۶ر ۳۷۵، فتح القدیر ۵ر ۲۴۹۔
(۳) فتح القدیر ۵ر ۲۴۹، القوانین الفقہیہ ر ص ۹۹، سبل السلام ۴ر ۵۸۔

سلب جو قاتل لے گا:

۱۳-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سلب، جس کا مستحق قاتل ہوتا ہے وہ وہ ہے جو مقتول کے بدن پر ہو، یعنی کپڑے، عمامہ، ٹوپی، خف (موزہ) ران (موزہ نما جوتا)[۱]، اور سبز چادر اسی طرح اس کے ہتھیار اور آلات جنگ جیسے زرہ، خود، نیزہ، چھری، تلوار، لست، کمان اور تیر وغیرہ، اسی طرح جو اس کی سواری پر ہو مثلاً زین، لگام اور نکیل وغیرہ۔

ان کے علاوہ دوسرے سامان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، اظہر قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سلب میں وہ تمام سامان ہیں جو اس کی زینت وشرف کے لئے ہوں، جیسے تاج، کنگن، انگوٹھی، طوق، منطقہ (پٹکا) اگرچہ اس پر سونے کا پانی چڑھا ہوا ہو وغیرہ، اسی طرح نفقہ کی تھیلی[۲] اور اس میں موجود نفقہ بھی داخل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے، جو کسی کو قتل کرے اس کا سامان اس کو ملے گا، اور حضرت براء کی گزشتہ حدیث ہے کہ سلب میں اس کا کنگن اور اس کا منطقہ تھا، اور سلب میں وہ چوپایہ بھی داخل ہے جس پر وہ سوار ہو، اس لئے کہ مددی کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے ایک عجمی کافر کو قتل کیا تو اس کا گھوڑا اور اس کے ہتھیار لے لیا[۳]، یہی رائے اوزاعی اور مکحول کی بھی ہے۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا ہے کہ اسی طرح وہ جانور بھی داخل ہے جس کو اس نے اپنے ہاتھ سے پکڑ رکھا ہو، یا اس کے غلام کے ہاتھ میں ہو اور وہ جنگ کے لئے ہو، حنفیہ وحنابلہ نے اس میں ان کی مخالفت کی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جو جانور اس کے غلام کے ہاتھ میں ہو یا جو جانور اس کے ساتھ ہو جس کو جنیبہ کہا جاتا ہے، خواہ اس کے آگے ہو یا پیچھے یا بغل میں ہو، سلب میں داخل نہ ہوگا۔

امام احمد سے منقول ہے کہ جس جانور پر وہ سوار ہوگا، وہ سلب میں داخل نہیں ہے، یہی ابوبکر کے نزدیک مختار ہے، اس لئے کہ سلب وہ ہے جو اس کے بدن پر ہو، جانور ایسا نہیں ہے، جو جانور اس کے گھر پر ہو، یا اس کے خیمہ میں ہو، یا بھاگا ہوا ہو وہ بالاتفاق سلب میں داخل نہ ہوگا۔

مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کے نزدیک اظہر کے بالمقابل قول ہے کہ تاج، طوق، کنگن، بالی جو کان میں ہو، انگوٹھی، عین، صلیب، تھیلی اور اس میں موجود نفقہ وغیرہ سلب میں داخل نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ اشیاء ایسی نہیں ہیں جن سے جنگ میں مدد لی جاسکے۔

جو مال اس کے ساتھ اس کے بیگ یا تھیلا میں ہو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کا راجح مذہب اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ سلب میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نہ تو اس کا لباس ہے، نہ اس کی یا اس کے گھوڑے کی زینت کا سامان ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ سلب میں داخل ہے، اگرچہ اس پر سونا یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو، شافعیہ میں سبکی کی رائے یہی ہے، کیونکہ اس نے اس کو اپنے ساتھ اس لئے رکھا ہے کہ ہوسکتا ہے اس کی ضرورت پڑ جائے[۱]۔

---

(۱) الران كالخف إلا أنه لا قدم له (القاموس)۔

(۲) ہمیان: نفقہ کی تھیلی جو کمر میں باندھی جاتی ہے۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ/۱۰ میں گذر چکی ہے۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۴۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۱، الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۷، حاشیۃ الخرشی ۳/ ۱۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۰، روضۃ الطالبین ۶/ ۳۷۴، المہذب ۲/ ۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۹۴، کشاف القناع ۳/ ۷۲۔

سلحفاۃ

دیکھئے: "أطعمة"۔

سلخ

تعریف:

۱- لغت میں سلخ کا معنی جانور کا چمڑا اتارنا ہے۔

جب بکری کی کھال اتار دے تو کہا جاتا ہے: **سلّخ الإهاب من الشاة يسلخه**، صاحب لسان العرب نے نقل کیا ہے کہ کوئی چیز اپنے چھلکے کو پھاڑ دے تو کہا جاتا: **انسلخ سلخ الحر جلد الإنسان فانسلخ** (گرمی نے انسان کی کھال اتار دی تو وہ اتر گئی)، **سلخت المرأة عنها درعها** (عورت نے اپنے کپڑے اتار دیئے)، نیز کہا جاتا ہے: **انسلخ النهار من الليل**: دن، رات سے اس طرح جدا ہو گیا کہ اس کی روشنی کا کوئی حصہ رات کے ساتھ باقی نہیں رہ گیا[۱]۔

قرآن کریم میں ہے: "**وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُّظْلِمُوْنَ**"[۲] (اور ایک نشانی ان لوگوں کے لئے رات بھی ہے، ہم اس پر سے دن کو اتار لیتے ہیں سو یکایک لوگ اندھیرے میں رہ جاتے ہیں)۔

اجمالی حکم:

۲- آدمی کی زندگی میں اور اس کی موت کے بعد اس کی کھال اتارنا

---

(۱) لسان العرب، المفردات۔

(۲) سورۂ یٰس ر ۳۷۔

حرام ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی بے حرمتی ہے [۱]۔

اس پر تمام علماء امت کا اجماع ہے۔ اس لئے کہ ارشاد باری ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" [۲] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)۔

جانور کی زندگی میں اس کا کھال اتارنا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں بلا وجہ اس کو عذاب دینا ہے۔

جانور کی جان نکلنے اور اس کے اضطراب کے دور ہونے سے قبل قصاب کے لئے اس کی کھال اتارنے کا آغاز کرنا مکروہ ہے [۳]۔

اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "بعث رسول الله ﷺ: بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق يصيح في فجاج منى بكلمات منها: "لاتعجلوا الأنفس حتى تزهق، و أيام منى أيام أكل و شرب" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے بدیل بن ورقاء الخزاعی کو ایک خاکستری رنگ کے اونٹ پر بھیجا کہ منی کے راستوں میں ان کا اعلان کردیں، لوگو! جانور کی جان نکلنے سے قبل اس کی کھال اتارنے میں جلدی نہ کرو، اور منی کے ایام کھانے پینے کے ایام ہیں)۔

جانور کی کھال دینے پر اس کے اتارنے کے لئے عقد اجارہ کرنا:

۳- جانور کی کھال اجرت میں دے کر اس کو اتارنے کے لئے کسی کے ساتھ عقد اجارہ کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں دھوکا ہے، کیونکہ معلوم نہیں ہے کہ کھال صحیح سالم اتر جائے گی یا نہیں؟ کیا وہ موٹی ہے یا پتلی ہے؟ نیز اس لئے کہ بیع میں اس کا ثمن بننا جائز نہیں ہے، لہذا منفعت کا عوض بننا بھی جائز نہ ہوگا، اگر اس شرط پر کھال اتارا کہ وہی اس کی اجرت ہوگی تو اس صورت میں اس کو اجرت مثل ملے گی۔ اس لئے کہ عقد اجارہ فاسد ہے [۱]۔

آدمی کی کھال کی دیت:

۴- حنفیہ نے کہا ہے کہ آدمی کی کھال میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، حاشیہ ابن عابدین میں ہے: آدمی کی کھال، پیٹھ اور پیٹ، گوشت اور جوزخم چہرہ اور سر کے علاوہ دوسرے اعضاء میں ہوں، ان سب میں عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہے [۲] (یعنی دو عادل آدمی نقصان کا جو تاوان طے کردیں)۔

مالکیہ وحنابلہ کی کتابوں میں جو مراجع ہمیں دستیاب ہوسکے ان میں اس مسئلہ کے حکم میں ان کی کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی معصوم الدم آدمی کی کھال اتاردے تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ کھال میں حسن اور ظاہری منفعت ہے۔ اگر ایسے آدمی کی کھال اتارے جس کا کوئی عضو مثلا ہاتھ کٹا ہوا ہو یا ایسا عضو کاٹ دے جس کی کھال اتاردی گئی ہو تو پہلی صورت میں کٹے ہوئے عضو کے حصہ کے بقدر چھوڑ کر کھال کی دیت واجب ہوگی اور دوسری صورت میں کھال کی مساحت پورے بدن پر تقسیم کی جائے گی۔ کٹے ہوئے عضو کے حصہ

---

(۱) المجموع ۱/ ۲۱۶۔

(۲) سورۂ اسراء/ ۷۰۔

(۳) المدونہ ۲/ ۶۶، مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۲، الاختیار ۵/ ۱۲، کشاف القناع ۶/ ۲۱۰، ۲۱۱، الفتاوی الہندیہ۔

(۴) حدیث: "لا تعجلوا الأنفس حتى تزهق، وأيام منى......" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۹/ ۲۷۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف اور بے کار ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۸، الإقناع للشربيني الخطيب ۲/ ۳۰۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۹۴، الشرح الصغیر ۵/ ۱۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳۔

میں جو کھال آئے گی اس کے بقدر اس عضو کی دیت میں کمی کر دی جائے گی اور اس عضو کی باقی دیت واجب ہوگی[۱]۔

تفصیل: ''دیات'' میں ہے۔

سلطان

دیکھئے: ''إمامۃ کبری''۔

(۱) روضۃ الطالبین ۹/ ۲۸۸، أسنی المطالب ۴/ ۵۰۔

سلس

تعریف:

۱- لغت میں السلس کا معنی: آسان ہونا، نرم ہونا، اطاعت کرنا، جاری ہونا، نہ رکنا ہے، المصباح میں ہے: سلس سلسا، باب سمع سے ہے، آسان ہونا، نرم ہونا، اسم صفت سلس ہے، رجل سلس لام کے زیر کے ساتھ۔ جس کی نرمی واضح ہو، سلاسۃ کا معنی نرم خوئی ہے، سلس البول کا معنی پیشاب کا جاری رہنا، اس کا نہ رکنا ہے، یہ حالت کسی مرض کی وجہ سے ہوجاتی ہے، جس شخص کو یہ مرض ہوجائے اس کو سلس۔ لام کے زیر کے ساتھ کہتے ہیں۔

فقہاء کے نزدیک سلس کا معنی بدن سے نکلنے والی اشیاء: پیشاب، مذی، منی، ودی، پا[illegible]نہ یا ریاح کا ازخود بے اختیار نکل جانا ہے[۱]، کبھی خود نکلنے والی چیز کو بھی سلس کہتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- الاستحاضۃ:

۲- استحاضہ، عورت کے ایام حیض کے علاوہ دنوں میں اس کے رحم سے نکلنے والا خون ہے، یہ فاسد خون ہے[۲]۔

(۱) الصحاح، المصباح مادہ: ''سلس''، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹ طبع المعرفہ۔

(۲) المصباح مادہ: ''حیض''۔

ب-المرض:

۳- اصطلاح میں: مرض اس حالت کو کہتے ہیں، جو بدن کو لگے اوراس کوخاص اعتدال کی حالت سے نکال دے [۱]۔

ج-النجاسۃ:

۴-نجاست یاتوعین ہوگی، یہ گندگی ہے اگرمعاف نہ ہوتونماز کے صحیح ہونے سے مانع ہے، یانجاست حکمی ہوگی یہ ایک وصف ہے جومحل کے ساتھ قائم رہتا ہے، اگررخصت پیدا کرنے والی کوئی چیز نہ ہوتو یہ بھی نماز کے صحیح ہونے سے مانع ہے [۲]۔

اجمالی حکم:

سلس کی نماز ووضو:

۵-سلس، ہمیشہ رہنے والا حدث ہےاوراس کا مریض معذور ہے،اس کی عبادت اوروضو میں ایک خاص معاملہ کیا جائے گا جو دوسرے تندرست لوگوں کے معاملہ سے الگ ہوگا، چنانچہ حنفیہ نے لکھا ہے کہ مستحاضہ عورت، وہ شخص جس کوسلس البول ہو، یامسلسل دست آرہا ہو، لگاتارریاح خارج ہورہی ہو، دائمی نکسیر ہو یابرابر رہنے والا زخم ہوتو یہ لوگ ہرنماز کے وقت کے لئے وضوکریں گے،اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" [۳] (مستحاضہ ہرنماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی) اورمستحاضہ پر دوسرےعذروالوں کوبھی قیاس کیاجائے گا،اوروہ لوگ وقت کےاندر جو نماز پڑھنا چاہیں فرض یانفل پڑھ سکتے ہیں،اگرسیلان کی حالت میں وضو کرے، پھر بند ہوجانے پرنماز ادا کرے اوردوسرے پورے وقت میں بند رہےتووہ اس نماز کودوبارہ ادا کرے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا اگر نماز کے دوران بند ہوجائے اورمکمل بند رہے۔

فرض نماز کا وقت نکل جانے کے وقت سابق حدث کی وجہ سے وضوٹوٹ جائے گا یہی صحیح ہےاورامام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔

امام زفرؒ نے کہا ہے کہ وقت کے داخل ہونے سے وضو باطل ہوگا اورامام ابویوسف ومحمد نے کہا ہے کہ (وقت کے نکلنےاورداخل ہونے) دونوں سے وضو باطل ہوجائے گا۔

اور جب تک وقت باقی رہے گا دوشرطوں کے ساتھ وضوبھی باقی رہے گا:

عذر کی وجہ سے وضوکیا ہواوراس پرکوئی دوسرا حدث طاری نہ ہوا ہو،مثلاً ریاح کا خارج ہونااورکسی دوسری جگہ سےخون کا نکلنا [۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگرسلس اکثر وقت بندرہے،کم وقت میں جاری رہےتواس سے وضوٹوٹ جائے گا،اگرنصف وقت، یااکثروقت یاکل وقت میں جاری رہےتو وضونہیں ٹوٹے گا،لیکن یہ اس وقت ہے جب وہ اس کودور کرنے پرقادر نہ ہو،اگراس کودور کرنے پرقادر ہواور دور نہ کرےتومطلقاً اس سے وضوٹوٹ جائے گا (خواہ کم ہی وقت میں جاری رہے) مثلاً زیادہ دنوں تک غیرشادی شدہ رہنے کی وجہ سے یا کسی مرض کی وجہ سے مسلسل مذی ہو۔ذکر یافکر کے بغیرنکل جاتی ہو، علاج کرکے یاروزہ رکھ کر یاشادی کرکے اس کودورکرناممکن ہو، البتہ

---

(۱) المصباح مادہ:''مرض''،التعریفات للجرجانی ر ۲۶۸ طبع الکتاب العربی۔
(۲) المصباح مادہ:''نجس''،حاشیۃ القلیوبی ۱ر ۶۸، ۶۹ طبع الحلبی۔
(۳) حدیث:"المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة"،زیلعی (۱ر ۲۰۴ طبع المجلس العلمی) نے کہا یہ حدیث بہت ہی غریب ہے، ابن قطلو بغا نے اس پر یوں تنقید کی ہے: میں کہتا ہوں کہ محمد بن الحسن نے اس کو''الآ ثار'' میں لکھا ہے، اس کی روایت ابن بطہ نے حمنہ بنت جحش سے کی ہے، ایسا ہی منیۃ الألمعی (ص ۱۱۹ الملحق بآخر نصب الرایہ) میں ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱ر ۴۱ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، الدر المختار ۱ر ۱۳۹-۲۸۰، ۲۸۳، فتح القدیر ار ۱۲۴-۱۲۸،تبیین الحقائق ۱ر ۶۴،مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ر ۸۰۔

شادی وعلاج کے زمانہ میں معاف رہے گا، اگر اکثر زمانہ میں یا نصف زمانہ میں جاری رہے تو ان کے نزدیک وضو کرنا مندوب ہے، اگر پورے زمانہ میں جاری رہے تو وضو کرنا مندوب نہیں ہے، پورے زمانہ میں جاری رہنے کی حالت میں بھی وضو کرنا اس وقت مندوب ہے جب کہ مشقت نہ ہو، اگر ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے وضو کرنا دشوار ہو تو مندوب نہ رہے گا، متاخرین مالکیہ کو اس میں تردد ہے کہ عذر کے ہمیشہ رہنے، اکثر اوقات، یا نصف یا کم میں رہنے کے لازم ہونے میں خاص طور پر نماز کے وقت میں اس کا اعتبار ہوگا، اور وہ زوال سے دوسرے دن کے طلوع آفتاب تک ہے، یا مطلقاً اس کا اعتبار ہوگا نماز کے وقت کی قید اس میں نہ ہوگی، یہاں تک کہ طلوع آفتاب سے زوال تک کے اوقات میں بھی اعتبار ہوگا، اہل عراق مالکیہ کے قول میں سلس البول مطلقاً ناقض نہیں ہے، البتہ اس سے وضو کر لینا مندوب ہے، اگر پورے زمانہ میں لازم نہ ہو تو مندوب نہیں ہے[1]۔

شافعیہ نے لکھا ہے کہ چھ شرطیں ہیں جن کے ساتھ وہ شخص خاص ہے جس کو دائمی حدث ہو مثلاً سلس البول یا استحاضہ ہو، وہ یہ ہیں: باندھنا، پٹی چڑھانا، صحیح قول کے مطابق جیسا کہ ''الروضہ'' میں ہے وقت کے داخل ہونے کے بعد ہر فرض کے لئے وضو کرنا، ایک شاذ قول کے مطابق وقت سے پہلے وضو کرنا بھی کافی ہو جائے گا، ہر فرض کے لئے پٹی بدلنا، راجح مذہب کے مطابق نماز کے مباح ہونے کی نیت کرنا، اصح قول کے مطابق نماز ادا کرنے میں جلدی کرنا۔

اگر کسی مصلحت کی وجہ سے تاخیر کرے، مثلاً ستر عورت، اذان، اقامت، جماعت کا انتظار کرنا، قبلہ معلوم کرنا، کسی مسجد کی طرف جانا اور سترہ حاصل کرنا وغیرہ تو یہ مضر نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے وہ کوتاہی کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا اور ہر فرض کے لئے وضو کرے گا، اگر چہ نذر مانی ہوئی نماز ہو، جیسا کہ تیمم کرنے والے کا حکم ہے، کیونکہ حدث باقی ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فاطمہ بنت ابی حبیش ؓ سے فرمایا: ''توضئی لکل صلاۃ''[1] (ہر نماز کے لئے وضو کرو) اور اس سے صرف جو نفل نماز چاہے پڑھ سکتا ہے، جنازہ کی نماز نفل نماز کے حکم میں ہے، اگر عذر اتنی دیر تک زائل رہے جس میں وضو اور نماز کی گنجائش ہو مثلاً خون بند ہو جائے تو شرم گاہ پر جو خون وغیرہ ہے اس کو دور کرنا اور وضو کرنا واجب ہوگا۔

جس کو سلس منی کی شکایت ہو، اس پر ہر فرض کے لئے غسل کرنا واجب ہوگا، اگر نماز میں بیٹھنے سے حدث رک جائے تو بیٹھنا واجب ہوگا، اعادہ واجب نہ ہوگا، اور معذور نماز کے مباح ہونے کی نیت کرے گا۔ حدث کے دور کرنے کی نیت نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کا حدث دائمی ہے، اس کے وضو سے وہ دور نہ ہوگا، البتہ اس کے لئے عبادت مباح ہو جائے گی۔

ان تمام مسائل میں حنابلہ کی رائے شافعیہ کی رائے کی طرح ہے، البتہ ہر فرض کے لئے وضو کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، ان کی رائے ہے کہ دائمی حدث والا، ہر وقت کے لئے وضو کرے گا، اور اس سے جو فرض یا نفل نماز پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے، مالکیہ کے علاوہ دوسرے تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ معذور کے لئے وضو کی تجدید واجب ہے، مالکیہ نے کہا ہے کہ مستحب ہے جیسا کہ گذر چکا، شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک وقت کے داخل ہونے کے بعد وضو ہوگا[2]۔

اس کی تفصیل فقہاء ''وضو'' اور ''صلاۃ'' کے بیان میں کرتے ہیں۔

---

(۱) الدسوقی ۱/۱۱۶-۱۱۷ طبع الفکر، الخرشی ۱/۱۵۲-۱۵۳ طبع الفکر، الزرقانی ۱/۸۴-۸۵ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/۱۹-۲۰ طبع المعرفہ۔

(۱) حدیث: ''توضئی لکل صلاۃ'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/۳۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) المنثور ۲/۳۴ طبع اول، روضۃ الطالبین ۱/۱۳۷ طبع المکتب الإسلامی، مغنی المحتاج ۱/۱۱۱ طبع الفکر، حاشیۃ القلیوبی ۱/۱۰۱-۱۰۲ طبع الحلبی، کشاف القناع ۱/۲۱۳-۲۱۷ طبع النصر، المغنی ۱/۳۴۰-۳۴۳ طبع الریاض۔

سلس کی امامت:

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر امام سلس مریض ہو اور مقتدی بھی ایسا ہی ہو تو نماز جائز ہے، اور اگر امام مریض ہو اور مقتدی اس سے محفوظ (تندرست) ہو تو دوسرے تندرست مقتدیوں کی نماز کے لئے مریض کی امامت کے جائز ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ، حنابلہ اور اصح کے بالمقابل شافعیہ کی رائے ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عذر والے درحقیقت حدث کے ساتھ نماز ادا کریں گے، البتہ ان کے حق میں موجود حدث نہ ہونے کے حکم میں ہے، کیونکہ وہ نماز ادا کرنے کے محتاج ہیں، لہذا یہ حکم ان ہی تک محدود رہے گا، اس لئے کہ ضرورت کا اعتبار بقدر ضرورت ہی رہتا ہے، نیز تندرست کی حالت، معذور سے قوی ہے اور ضعیف پر قوی کی بنا جائز نہ ہوگی۔

دوسرا قول: مشہور قول کے مطابق مالکیہ کی رائے اور شافعیہ کا اصح قول ہے کہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کی نماز اعادہ کے بغیر صحیح ہے، نیز اس لئے کہ جب اعذار صاحب اعذار کے حق میں معاف ہیں تو دوسرے کے حق میں بھی معاف ہوں گے، نیز اس لئے کہ حضرت عمرؓ امام تھے۔ وہ سلسل المذی محسوس کرتے تھے، اور نہیں لوٹتے تھے، البتہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ معذور کے لئے تندرست لوگوں کی امامت کرنا مکروہ ہے[1]۔

تفصیل اصطلاح: ''عذر'' میں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۱۸ طبع الأمیریہ، تبیین الحقائق ۱/ ۱۴۰-۱۴۱ طبع الأمیریہ، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۸۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۸ طبع المعرفہ، الدسوقی ۱/ ۳۳۰ طبع الفکر، التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۲/ ۱۰۴ طبع النجاح، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱ طبع الفکر، کشاف القناع ۱/ ۴۷۶ طبع النصر، المغنی ۱/ ۳۴۰-۳۴۳ طبع الریاض۔

سلف

دیکھئے: ''سلم'' اور ''قرض''۔

سلم

تعریف:

۱ - لغت عرب میں سلم کا ایک معنی: دینا اور قرض دینا ہے [۱] کہا جاتا ہے: **أسلم الثوب للخياط** درزی کو کپڑا دیا، المطرزی نے کہا ہے: **اسلم في البر** یعنی گیہوں میں ادھار بیع کرنا، یہ سلم سے ماخوذ ہے۔ اس کی اصل ''**أسلم الثمن فيه**'' ہے، ہمزہ حذف کردیا گیا [۲] ۔

اصطلاح میں سلم وہ بیع ہے جو ذمہ میں ہو اور اس کا بدل فوراً ادا کردیا جائے۔ چونکہ اس کے لئے معتبر شرائط میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس لئے اس کے نتیجہ میں اس کی تعریف میں بھی ان کا اختلاف ہوا ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ جنہوں نے اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مجلس عقد میں راس المال پر قبضہ ہوجائے اور مسلم فیہ مؤجل (ادھار) ہو۔ تاکہ نقد سلم سے احتراز ہو۔ اس کی ایسی تعریف کی ہے۔ جس میں یہ دونوں شرطیں داخل ہوں، ابن عابدین نے کہا ہے کہ نقد دے کر ادھار خریدنا بیع سلم ہے [۳] ، مجلّہ عدلیہ کے دفعہ (۱۲۳) میں صراحت ہے کہ بیع سلم نقد کے ذریعہ ادھار کی بیع ہے، ''الإقناع'' میں ہے کہ بیع سلم ایسی چیز پر عقد کرنا ہے جو ذمہ میں ادھار ہو اور مجلس عقد میں اس کے ثمن پر قبضہ کرلیا جائے [۱] ۔

شافعیہ جنہوں نے سلم کے صحیح ہونے کے لئے مجلس عقد میں راس المال پر قبضہ کی شرط لگائی ہے اور سلم کے نقد اور ادھار دونوں کو جائز قرار دیا ہے، اس کی تعریف اس طرح کی ہے: بیع سلم ایسی چیز پر عقد کرنا ہے جو ذمہ میں واجب ہو اور اس کا بدل نقد ادا کیا جائے [۲] ، انہوں نے ذمہ میں واجب مسلم فیہ میں ادھار ہونے کی قید نہیں لگائی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک نقد سلم بھی جائز ہے۔

مالکیہ جنہوں نے نقد سلم کو ممنوع قرار دیا ہے اور مجلس عقد میں رأس المال کو سپرد کرنے کی شرط نہیں لگائی ہے، معاملہ کو آسان بنانے کے لئے اس میں دو تین دنوں کی تاخیر کی اجازت دی ہے، سلم کی تعریف یوں کی ہے: بیع سلم عین سے جو حاضر ہو یا جو حاضر کے حکم میں ہو، معلوم فی الذمہ کی بیع ہے جس کی صفت متعین ہو، اور یہ بیع ادھار ہو [۳] ۔

''**أو ما في حكمها**'' کی تعبیر سے اس طرف اشارہ ہے کہ سلم کے راس المال میں دو تین دنوں کی تاخیر جائز ہے، اس طرح کہ وہ تعجیل کے حکم میں ہے، اس بنیاد پر کہ جو کسی شیٔ سے قریب ہو اس کو اسی شیٔ کا حکم دیدیا جاتا ہے [۴] ۔

ان کے قول ''**إلى أجل معلوم**'' سے واضح ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کا مؤجل ہونا واجب ہے۔ تاکہ نقد سلم سے احتراز ہوسکے، اس عقد میں فقہاء مشتری کو رب السلم یا مسلم، بائع کو مسلم الیہ، مبیع کو مسلم فیہ اور ثمن کو سلم کا رأس مال کہتے ہیں [۵] ۔

---

(۱) لسان العرب، مادہ: ''غرر''، المقالۃ للمغراوی ص ۲۱۶، أنیس الفقہاء للقونوی ص ۲۱۸ مشارق الأنوار للقاضی عیاض ۲/ ۲۱۷۔
(۲) المغرب للمطرزی ۱/ ۴۱۲ (تحقیق الفاخوری، مختار، حلب ۱۴۰۲ھ)۔
(۳) ردالمحتار ۴/ ۲۰۳ (بولاق ۱۲۷۲ھ)۔

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۷۶ (مطبعۃ الحکومہ مکہ ۱۳۹۴ھ)، المطلع للبعلی ص ۲۴۵۔
(۲) فتح العزیز للرافعی ۹/ ۲۰۷، الروضہ للنووی ۴/ ۳۔
(۳) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ص ۱۱۸۶ طبع دار الشعب قاہرہ۔
(۴) دیکھئے: ایضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک للونشریسی ص ۱۷۳۔
(۵) أنیس الفقہاء للقونوی ص ۲۲۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-الدین:

۲- دین وہ ہے جو ذمہ میں واجب ہو اور متعین نہ ہو، خواہ نقد ہو یا ادھار[1]۔

دین، سلم سے عام ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''دین''۔

ب-ذمہ میں واجب وصف شدہ غائب عین کی بیع:

۳- اس کی دو قسمیں ہیں: اول یہ کہ عین معین ہو، دوم یہ کہ عین معین نہ ہو۔ اس دوسری قسم میں اور بیع سلم میں فرق یہ ہے کہ بیع سلم میں یہ شرط ہے کہ مبیع کی سپردگی ادھار ہو، اور موصوف فی الذمہ کی بیع کبھی نقد ہوتی ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''بیع''۔

شافعیہ نے ذمہ میں واجب موصوف غائب عین کی بیع کے بارے میں اگر عقد لفظ سلم سے ہو یا لفظ بیع سے ہو دونوں میں فرق کیا ہے۔ اگر لفظ سلم سے ہو تو جدا ہونے سے قبل ثمن ادا کردینا شرط ہے۔ اگر لفظ بیع کے ساتھ ہو تو لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے ثمن کو سپرد کردینا شرط نہیں ہے، البتہ بیع ہونے کی وجہ سے عوضین میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے، ورنہ دین سے دین کی بیع ہوجائے گی جو باطل ہے، اور مجلس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ تعیین، قبضہ کے درجہ میں ہے، کیونکہ معین، نقد ہے، اس میں اجل کبھی داخل ہو ہی نہیں سکتی ہے[2]۔

ج-عقد اجارۃ:

۴- اور یہ متعین عوض کے مقابلہ میں متعین منفعت کو فروخت کرنا ہے[3]۔

(۱) دیکھئے: مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۵۸۔
(۲) المغنی ۳/ ۵۸۳، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۱۶۔
(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۴۰۵۔

د-الاستصناع:

۵- اہل صنعت سے کسی کام کے کرنے پر زبانی عقد (ٹھیکہ کا معاملہ) کرنا ہے[1]۔

سلم کا مشروع ہونا:

۶- عقد سلم کا مشروع و جائز ہونا، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے ثابت ہے۔

الف- کتاب اللہ: ارشاد ربانی ہے: ''يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ''[2] (اے ایمان والو! جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ عقد سلم جس کی مدت مقرر ہو اللہ تعالی نے اس کو اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے اور اس کی اجازت دی ہے، پھر اس آیت کی تلاوت کی[3]۔

آیت کریمہ میں اس طرح دلالت ہے کہ اس میں دین کو مباح قرار دیا ہے اور عقد سلم دین کی ایک قسم ہے، ابن العربی نے کہا ہے کہ ہر وہ معاملہ دین ہے جس میں ایک عوض نقد ہو اور دوسرا ذمہ میں ادھار ہو، اس لئے کہ عرب کے نزدیک، جو حاضر ہو وہ عین ہے اور جو غائب ہو وہ دین ہے[4]۔

آیت سے تمام مداینات (دین سے متعلق معاملات) کا حلال ہونا معلوم ہوتا ہے، اور عقد سلم اس کا ایک فرد ہونے کی وجہ سے اس

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۲۴۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۳) اثر ابن عباس: ''أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى......'' کی روایت شافعی (۲/ ۱۷۱۔ مسندہ۔ ترتیب السندی۔ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) اور حاکم (۲/ ۲۸۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔
(۴) أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۲۴۷۔

میں داخل ہے۔ اس لئے کہ مسلم فیہ ایک مدت تک کے لئے مسلم الیہ کے ذمہ میں ثابت ہوتی ہے۔

ب- سنت: حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ مدینہ تشریف لائے اور لوگ کھجور میں دو سال تین سال کے لئے عقد سلم کرتے تھے تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"[1] (جو شخص کھجور میں عقد سلم کرے، اس کو متعین کیل، متعین وزن اور متعین مدت تک کے لئے کرنا چاہئے)۔

اس حدیث شریف سے بیع سلم کے مباح ہونے اور اس میں معتبر شرائط کا علم ہوتا ہے، اور عبدالرحمٰن ابن أبزی، اور عبداللہ بن ابی اوفی کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ غنیمت حاصل کرتے تھے، ہمارے پاس شام کے عجمی لوگ آتے تھے تو ہم ان کے ساتھ مقررہ مدت تک گندم، جو اور زیتون میں بیع سلم کرتے تھے، میں نے پوچھا، کیا ان کے یہاں کھیتی ہوتی تھی یا کھیتی نہیں ہوتی تھی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم ان سے یہ نہیں پوچھتے تھے[2]۔

ج- اجماع: ابن المنذر نے کہا ہے کہ ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ بیع سلم جائز ہے[3]۔

سلم کے مشروع ہونے کی حکمت:

۷- عقد سلم کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کے مباح ہونے میں لوگوں سے حرج کو رفع کرنا ہے، مثلاً کاشتکار کے پاس کبھی اتنا مال نہیں ہوتا ہے کہ اپنی زمین کی اصلاح اور اپنی کھیتی کے پکنے تک اس کی دیکھ بھال میں خرچ کر سکے، اور اس کو کوئی ایسا آدمی بھی نہیں ملتا ہے جو ضرورت کے مطابق اس کو قرض دے۔ اس لئے وہ کوئی ایسا معاملہ کرنے کا حاجت مند ہوتا ہے جس کے ذریعہ ضرورت کے بقدر مال حاصل کر سکے، ورنہ اس کی زمین کی پیداوار کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور وہ تنگی، مشقت اور دشواری میں پڑ جائے گا، اسی وجہ سے بیع سلم مباح کی گئی ہے۔

ابن قدامہ نے "المغنی" میں اسی حکمت کی طرف اشارہ کیا ہے، انہوں نے کہا ہے: اس لئے کہ مبیع بیع میں عقد کا ایک عوض ہے، لہذا ثمن کی طرح اس کا ذمہ میں ثابت ہونا جائز ہوگا، نیز اس لئے کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ کھیتی، پھل اور تجارت کے مالکان، اپنے اوپر اور کھیتی کی تکمیل کے لئے اس پر خرچ کے محتاج ہوتے ہیں، اور کبھی خرچ کرنا ان کے لئے دشوار ہوتا ہے تو ان کے لئے بیع سلم کرنا جائز ہے، تاکہ وہ اس سے فائدہ اٹھائیں[1]، اور مسلم (یعنی رب السلم) ارزانی سے فائدہ اٹھاتا ہے[2]۔

بیع سلم کا قیاس کے موافق ہونا:

۸- کتاب، سنت اور اجماع سے عقد سلم کی مشروعیت کے ثابت ہونے کے بعد، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا یہ مشروعیت، قیاس اور شریعت کے عام قواعد کے مقتضی کے موافق ہے؟ یا یہ خلاف قیاس بطور استثناء مشروع ہے؟ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی حاجت وضرورت ہے، اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں:

---

(۱) حدیث: "من أسلف في تمر ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۰۴ (مکتبۃ الریاض الحدیثہ ۱۴۰۱ھ)۔
اور حدیث عبدالرحمٰن بن ابزی وعبداللہ بن ابی اوفی کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۳۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۴/ ۳۰۴۔

(۱) یعنی رب السلم۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۰۵۔

اول: جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ عقد سلم خلاف قیاس جائز ہے[۱]، ابن نجیم نے کہا ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے، اس لئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے، حاجت کی بنیاد پر نص و اجماع سے جائز ہے[۲]، زکریا انصاری نے کہا ہے کہ بیع سلم عقد غرر ہے، حاجت کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہے[۳]، ''منح الجلیل'' میں ہے: ''المدونۃ'' میں صراحت ہے کہ بیع سلم رخصت ہے۔ جو چیز بائع کے پاس نہ ہو اس کی بیع سے مستثنی ہے[۴]۔

دوم: تقی الدین بن تیمیہ اور ابن القیم کی رائے ہے کہ بیع سلم قیاس کے مطابق مشروع عقد ہے، اس میں قواعد شرعیہ کی مخالفت نہیں ہے۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ فقہاء کا کہنا ہے کہ بیع سلم قیاس کے خلاف ہے، ان کا یہ قول ایسا ہی ہے جیسا کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: "لا تبع ما لیس عندک"[۵] (جو تمہارے پاس نہ ہو اس کو فروخت نہ کرو) اور آپ نے بیع سلم میں رخصت دی ہے۔ حالانکہ یہ ٹکڑا حدیث میں مروی نہیں ہے، بلکہ یہ محض بعض فقہاء کا کلام ہے اور وہ اس طرح کہ انہوں نے کہا: بیع سلم: انسان کا ایسی چیز کو فروخت کرنا ہے جو اس کے پاس نہیں ہے، لہذا قیاس کے خلاف ہوگا۔

(۱) دیکھئے: الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبدالوہاب ۱/ ۲۸۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸ (طبع دار الکتب الحدیثۃ مصر)، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱ (مطبعہ الجمالیہ ۱۳۲۸ھ)، المغنی ۴/ ۳۲۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸-۲۲۱، الخرشی ۵/ ۲۱۴۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۱۶۹۔

(۳) أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۱۲۲۔

(۴) منح الجلیل لعلیش ۳/ ۲۔

(۵) حدیث: "لا تبع ما لیس عندک" کی روایت ترمذی (تحفۃ الأحوذی ۴/ ۴۳۰ طبع السلفیہ) نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

نبی کریم ﷺ نے حکیم بن حزام کو اس چیز کی بیع سے منع فرمایا جو ان کے پاس نہ ہو یا تو اس سے معین عین کی بیع مراد ہوگی تو یہ ایسا ہوگا کہ اس نے دوسرے کا مال اس کو خریدنے سے قبل ہی فروخت کر دیا ہے، اور اس میں نظر ہے، یا یہ مراد ہے کہ ایسی چیز کو فروخت کیا ہے جس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اگرچہ ذمہ میں ہے۔ یہ زیادہ مناسب ہے، تو یہ ایسا ہوگا کہ اس نے ایسی چیز کا ضمان لیا ہے جس کے بارے میں نہیں جانتا ہے کہ وہ اس کو حاصل ہوگی یا نہیں؟ اور یہ نقد سلم میں ہوگا جب کہ اس کے پاس وہ چیز ادا کرنے کے لئے نہ ہو اور اس میں مناسبت ظاہر ہے۔

لیکن اگر بیع سلم ادھار ہو تو وہ ایک دین ہے، اور یہ ادھار ثمن کے ذریعہ خریدنے کی طرح ہے تو ذمہ میں ایک عوض کے مؤجل ہونے میں اور ذمہ میں دوسرے عوض کے مؤجل ہونے میں کیا فرق ہے؟ حالانکہ ارشاد باری ہے: إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلٰى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ"[۱] (جب ادھار کا معاملہ کسی مدت معین تک کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو) حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ سلف جس کا ضمان ذمہ میں ہو کتاب اللہ میں حلال ہے اور اس آیت کو پڑھا۔

لہذا اس کا مباح ہونا قیاس کے موافق ہے، اس کے خلاف نہیں ہے[۲]۔

ابن قیم نے إعلام الموقعین میں کہا ہے کہ بیع سلم کے بارے میں جس نے یہ سمجھا ہے کہ وہ قیاس کے خلاف ہے اس کو یہ وہم ہو گیا ہے کہ یہ نبی کریم ﷺ کے اس قول میں داخل ہے: "لا تبع ما لیس عندک" (جو تمہارے پاس نہ ہو اس کو فروخت نہ کرو)۔ اس لئے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

(۲) مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۲۰/ ۵۲۹۔

کہ یہ غیر موجود کی بیع ہے، اور قیاس اس سے مانع ہے۔

حالانکہ درست بات یہ ہے کہ وہ قیاس کے موافق ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی بیع ہے کہ اس کا ضمان ذمہ میں واجب ہے اور اس کے اوصاف بیان کر دیئے گئے ہیں اور اکثر اس کی سپردگی پر قدرت رہتی ہے اور وہ اجارہ میں منافع پر معاوضہ کی طرح ہے، اور گذر چکا ہے کہ وہ قیاس کے مطابق ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اصحاب عقل ودانش کو اتنی سمجھ دی ہے کہ وہ اس چیز کی بیع میں جس کا مالک وہ نہ ہو اور نہ اس کا سپرد کرنا اس کے بس میں ہو اور بیع سلم میں فرق کریں جس کا ضمان ذمہ میں ہوتا اور عام طور پر اس کی سپردگی پر قدرت ہوتی ہے، ان دونوں کو حکم میں جمع کرنا ایسا ہی ہے جیسے ذبیحہ اور مردار کو یا بیع وربا کو جمع کیا جائے [۱]۔

سلم کے ارکان اور اس کے صحیح ہونے کی شرائط:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سلم کے ارکان تین ہیں:

(۱) صیغہ (یعنی ایجاب وقبول)۔

(۲) عاقدین (یعنی مسلم، اور مسلم الیہ)۔

(۳) محل (یعنی دو چیزیں، راس المال اور مسلم فیہ)۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ سلم کا رکن وہ صیغہ ہے جو ایجاب وقبول سے مرکب ہو اور اس سے معلوم ہو کہ دونوں کے ارادے ایک ہیں اور دونوں اس عقد کے کرنے پر متفق ہیں [۲]۔

(۱) إعلام الموقعین عن رب العالمین ۲/ ۱۹ (مراجعہ طہ عبد الرؤوف سعد)۔

(۲) دیکھئے: التعریفات للشریف الجرجانی ص ۵۹، ۶۷ (طبع الدار التونسیہ ۱۹۷۱ء)۔

پہلا رکن: صیغہ:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لفظ سلم یا سلف اور ان دونوں سے مشتق ہر لفظ سے ایجاب صحیح ہے، جیسے ''أسلفتک، أسلمتک، أعطیتک کذا سلماً یا سلفاً في کذا......'' وغیرہ، اس لئے کہ ان دونوں الفاظ کا معنی ایک ہی ہے اور دونوں ایک ہی عقد کے نام ہیں، اسی طرح ہر ایسے لفظ سے جس سے پہلے کے ایجاب پر رضامندی کا اظہار ہو، قبول کرنا صحیح ہے، جیسے قبلت، رضیت وغیرہ [۱]۔

۱۱- لفظ بیع کے ذریعہ سلم کے انعقاد کے صحیح ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

قول اول: امام ابوحنیفہ، صاحبین، مالکیہ، اصح کے بالمقابل ایک قول میں شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر سلم کا ارادہ ظاہر کر دیا جائے اور اس کی شرطیں پائی جائیں تو لفظ بیع سے عقد سلم منعقد ہوجائے گا، مثلاً رب السلم کہے: ''اشتریت منک خمسین رطلا زیتا صفته کذا إلی أجل کذا بعشرۃ دنانیر حالة'' (میں نے تم سے پچاس رطل زیتون کا تیل خریدا وہ تیل ایسا ایسا ہوگا اس کی ادائیگی کی مدت یہ ہوگی، یہ خریداری دس دینار میں ہے جو نقد ادا ہوگا) اور مسلم الیہ اس کو قبول کرلے، یا مسلم الیہ کہے: میں نے نقد پچاس دینار کے بدلہ میں جو مجلس میں ادا کیا جائے گا تم سے بیس صاع گندم فروخت کیا، جس کی صفت ایسی اور مدت یہ ہوگی، اور دوسرا اس کو قبول کرلے [۲]۔

ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ متعاقدین اگر مقصود سمجھ لیں

(۱) البدائع ۵/ ۲۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۴، نہایۃ المحتاج اور اس پر رشیدی کا حاشیہ ۴/ ۱۷۸، المہذب ۱/ ۳۰۴، منح الجلیل ۳/ ۲۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۴، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱، المہذب ۱/ ۳۰۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۶، مواہب الجلیل ۴/ ۵۳۸، الخرشی ۵/ ۲۲۳، منح الجلیل ۳/ ۳۶، فتح العزیز ۹/ ۲۲۴، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱۔

تو بیع سلم منعقد ہوجائے گی، لہذا جس لفظ سے بھی فریقین اپنا مقصود سمجھ لیں اس سے عقد منعقد ہوجائے گا، یہ تمام عقود میں عام ہے، اس لئے کہ شارع نے عقود کے الفاظ کو متعین نہیں کیا ہے، بلکہ ان کو مطلق رکھا ہے، لہذا جس طرح اس پر دلالت کرنے والے فارسی، رومی یا دوسرے عجمی الفاظ سے عقد ہوجاتا ہے، اسی طرح اس پر دلالت کرنے والے عربی الفاظ سے بھی عقد منعقد ہوجائے گا، لہذا جس طرح طلاق وعتاق پر دلالت کرنے والے ہر لفظ سے طلاق اور عتاق واقع ہوجاتے ہیں، اسی طرح بیع وغیرہ بھی ہوجائے گی[1]۔

قول دوم: حنفیہ میں سے امام زفر اور ایک قول میں شافعیہ کی رائے جس کو شیخ نووی اور شیخ رافعی نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ لفظ بیع سے بیع سلم منعقد نہ ہوگی، امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ سرے سے یہ بیع منعقد ہی نہ ہو، اس لئے کہ یہ اس چیز کی بیع ہے جو انسان کے پاس نہیں ہے، اور یہ ممنوع ہے، البتہ شریعت میں لفظ سلم کے ذریعہ اس کا جواز منقول ہے[2]، حدیث میں ہے: "ورخص في السلم"[3]، لہذا اس لفظ پر اقتصار کرنا اور دوسرے لفظ سے جائز قرار نہ دینا واجب ہے۔

شافعیہ میں یہ رائے رکھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس کے لفظ کا اعتبار کیا جائے گا، لفظ کو دیکھتے ہوئے بیع منعقد ہوجائے گی اور اس کے صحیح ہونے کے لئے عوضین میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہوگی اور مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ سلم عام بیع کے علاوہ ہے، لہذا بیع کے لفظ سے عقد سلم منعقد نہ ہوگا[1]۔

۱۲- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ نے سلم کے صیغہ میں یہ شرط لگائی ہے کہ بیع قطعی (نافذ غیر موقوف) ہو، عاقدین میں سے کسی کو خیار نہ ہو، اس لئے کہ یہ ایسا عقد ہے جو خیار شرط کے قابل نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے صحیح ہونے کے لئے راس المال کا مالک بنانا اور جدا ہونے سے قبل اس پر مسلم الیہ کو قبضہ دلانا شرط ہے۔ اور ان دونوں چیزوں کے پائے جانے کا واجب ہونا خیار شرط کے خلاف ہے۔

امام شافعی نے "الأم" میں کہا ہے: سلف میں خیار جائز نہیں ہے، اگر کوئی کسی سے کہے: میں تم سے سو دینار میں جن کو میں تمہیں نقد ادا کروں گا سو صاع کھجور ایک مہینہ کی مدت میں خریدتا ہوں، جہاں ہم لوگ بیع کا معاملہ کر رہے ہیں، یہاں سے ہمارے جدا ہونے کے بعد مجھ کو خیار ہوگا یا تم کو خیار ہوگا یا ہم دونوں کو خیار ہوگا تو بیع جائز نہ ہوگی، جیسا کہ اگر اعیان کی بیع میں تین آدمیوں کے لئے شرط لگادی جائے تو بیع جائز نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر کہے: میں تم سے سو صاع کھجور سو دینار میں خریدتا ہوں، اس شرط پر کہ مجھ کو ایک دن خیار ہوگا، اگر میں راضی ہوں گا تو تم کو دینار دیدوں گا اور اگر راضی نہ ہوں گا تو میرے اور تیرے درمیان بیع فسخ ہوجائے گی، تو جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع موصوف ہے، اور بیع موصوف اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ عاقد جدا ہونے سے قبل اس کے ثمن پر قبضہ نہ کرلے۔ اس لئے کہ جس چیز میں سلف کیا ہے اس میں اس کا قبضہ مالکانہ قبضہ ہے، اگر وہ کسی کے مال پر اس شرط کے ساتھ قبضہ کرے کہ اس کو خیار ہے تو یہ قبضہ مالکانہ نہ ہوگا۔ ان میں سے کسی ایک کو خیار ہو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگر

---

(۱) القیاس لابن تیمیہ ص ۲۴، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۰/ ۵۳۳، نیز دیکھئے: إعلام الموقعین ۲/ ۲۳ (طبع طہ عبدالرؤوف سعد)۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱۔

(۳) حدیث: "رخص في السلم" زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۴۵ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے کہ یہ ابن عباسؓ کی حدیث سے مستنبط ہے جو فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۰۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۶، فتح العزیز ۹/ ۲۲۴، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۴۔

مشتری کو خیار ہوگا تو اس نے بائع کو جو کچھ دیا ہے بائع اس کا مالک نہ ہوگا، اور اگر بائع کو خیار ہوگا تو بائع نے جو فروخت کیا ہے مشتری کو اس کا مالک نہیں بنائے گا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے مال سے فائدہ اٹھائے، پھر اسے مشتری کو لوٹا دے، لہذا خیار کے بغیر صرف قطعی بیع ہی جائز ہوگی [۱]۔

''بدائع الصنائع'' میں ہے: شرط ہے کہ عقد قطعی ہو، عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کے لئے خیار شرط سے خالی ہو، اس لئے کہ دراصل خیار کی شرط کے ساتھ بیع کا جائز ہونا خلاف قیاس ثابت ہے، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے مقتضی کے خلاف ہے، عقد کا تقاضا ہے کہ فی الحال حکم ثابت ہو، اور خیار کی شرط حکم کے حق میں عقد کے انعقاد سے مانع ہے۔

دراصل اس طرح کی شرط، عقد کو فاسد کرنے والی ہے، البتہ ہم کو اس کا جواز نص سے معلوم ہوا ہے اور نص عین کی بیع کے بارے میں ہے، لہذا عین کے علاوہ میں اصل قیاس پر باقی رہے گا، خصوصاً جب کہ اس کے معنی میں نہ ہو، سلم اس عین کی بیع کے معنی میں نہیں ہے جس میں خیار مشروع ہے، اس لئے کہ خیار غبن کو دور کرنے کے لئے مشروع ہے اور سلم کی بنیاد ہی غبن اور قیمت کی کمی پر ہے، کیونکہ یہ مفلسوں کی بیع ہے، لہذا یہ بیع اس بیع کے حکم میں نہیں ہوگی جہاں نص وارد ہے، اور وہاں نص کا ہونا دلالت کے طور پر یہاں ہونا نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے یہاں حکم قیاس کے مطابق باقی رہے گا۔

نیز اس لئے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کی ایک شرط راس المال پر قبضہ کرنا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اور ملکیت کے بغیر قبضہ صحیح نہیں ہوتا ہے، اور خیار شرط ملکیت سے مانع ہے تو قبضہ کے صحیح ہونے سے بھی مانع ہوگا، اور اسی کے مثل ''منتہی الإرادات'' میں بھی ہے [۲]۔

مالکیہ نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ بیع سلم میں عاقدین کے لئے یا ان میں سے کسی ایک کے لئے تین دن یا اس سے کم خیار شرط ہونا جائز ہے، بشرطیکہ راس المال غیر موجود نہ ہو، اگر راس المال موجود نہ ہوگا تو خیار شرط کے ساتھ تو عقد فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ راس المال کے سلف اور ثمن ہونے میں تردد ہوجائے گا [۱]۔

مالکیہ کے نزدیک یہی معتمد رائے ہے اور یہ رائے اس پر مبنی ہے کہ سلم کے راس المال پر قبضہ کو تین دن یا اس سے کم تک موخر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ معمولی تاخیر تعجیل کے حکم میں ہی ہے، لہذا وہ معاف ہوگا، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی کے قریب ہوتی ہے، اس کو اسی کا حکم دے دیا جاتا ہے۔

عاقدین:

۱۳ - فقہاء نے عاقدین میں سے ہر ایک میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس بیع کے صادر کرنے کا اہل ہو، اور یہ کہ اگر دوسرے کے لئے عقد کرے تو اس کو اس کی ولایت حاصل ہو۔

جس اہلیت کی شرط لگائی گئی ہے، اس سے مراد اہلیت اداء ہے، یعنی آدمی میں ایسی صلاحیت کا ہونا کہ اس سے جو اقوال صادر ہوں وہ شرعاً معتبر ہوں، اور یہ اہلیت اس آدمی میں پائی جاتی ہے جو عاقل، بالغ، رشید ہو اور حجر کے اسباب میں سے کسی بھی سبب سے اس پر حجر نہ کیا گیا ہو۔ دیکھئے: ''اہلیۃ''۔

دوسرے کی طرف سے عقد سلم کرنے والے میں جو ولایت مطلوب ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو دو میں سے کسی ایک طریقہ سے اس بارے میں شرعاً حق حاصل ہو۔

اختیاری نیابت سے حاصل ہو جو وکالت میں ہوتی ہے، اس میں یہ ضروری ہے کہ وکیل اور مؤکل دونوں مالی عقود معاوضہ کرنے کے

---

(۱) الأم ۳/ ۱۳۳ (باشراف محمد زہری النجار)۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۶۹۔

(۱) منح الجلیل لعلیش ۳/ ۵۔

اہل ہوں، دیکھئے: "وکالۃ"۔

یا اجباری نیابت سے حاصل ہو جو شارع کی طرف سے مقرر کئے جانے سے ہوتی ہے، اور یہ ان اولیا اور اوصیاء کو حاصل ہوتی ہے جو محجور علیہم (اپنے ماتحتوں) کے مال کے نگراں ہوتے ہیں، جن کو اپنے زیر ولایت لوگوں کی مصلحت کے لئے مالی تصرفات کرنے اور عقود کے انجام دینے کا شرعا اختیار ہوتا ہے۔ دیکھئے: "ولایۃ"۔

اسی طرح حنفیہ نے عقد سلم میں عاقدین میں سے کسی ایک کے مرض الموت میں مبتلا نہ ہونے کی شرط لگائی ہے [۱]۔ اور مریض کے عقد سلم کے لئے انہوں نے خاص احکام مقرر کئے ہیں، تاکہ اس کے نقصان دہ تصرفات سے ورثہ اور قرض خواہوں کے حقوق کی حفاظت ہو سکے، اس لئے کہ عقد سلم میں طرف داری کا گمان زیادہ ہے، کیونکہ اس میں مبیع کو اس کی مناسب قیمت سے کم میں فروخت کیا جاتا ہے۔

مرض الموت میں عقد سلم کے حکم میں انہوں نے رب السلم کے مریض ہونے اور مسلم الیہ کے مریض ہونے میں فرق کیا ہے، اس کی تفصیل ان کی کتابوں میں موجود ہے [۲]۔

معقود علیہ:

الف- وہ شرائط جن کا تعلق دونوں بدل سے ہے:

۱۴- الف: فقہاء کی رائے ہے کہ راس المال اور مسلم فیہ دونوں کا مال متقوم ہونا عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ ان میں سے کوئی شراب یا سور وغیرہ ہو جو شرعا قابل انتفاع مال نہیں ہے۔ دیکھئے: "مال"۔

(۱) مرض الموت: وہ خوفناک مرض جو موت سے متصل ہو اگر چہ وہ موت کا سبب ہو۔ (دیکھئے: مرض الموت)۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۲۹/۱۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۴-۸۷، البدائع ۷/۳۵۳۔

ب- اس کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ راس المال اور مسلم فیہ ایسے مال نہ ہوں کہ ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ عقد سلم کرنے میں ربا النسیہ پایا جائے، وہ اس طرح کہ ربا الفضل کی علت کے دو وصفوں میں سے کوئی ایک وصف بدلین میں نہ ہو، اس لئے کہ اس میں مسلم فیہ ذمہ میں مؤجل ہوتا ہے تو جب راس المال کے ساتھ اس میں بھی ربا الفضل کی علت کا ایک وصف موجود ہوگا تو اس میں ربا النساء ہو جائے گا اور فاسد ہو جائے گا۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [۱] اور یہ اس لئے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "الذهب بالذهب، و الفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد" [۲] (سونا کو سونے سے، چاندی کو چاندی سے، گندم کو گندم سے، جو کو جو سے، کھجور کو کھجور سے اور نمک کو نمک سے برابر، سرابر اور ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو، اگر ان کی اقسام مختلف ہوں تو جیسے چاہو فروخت کرو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو)۔

ج- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ) کی رائے ہے کہ منافع بذات خود اموال ہیں، ان کے اصول ومصادر کو قبضہ میں کر کے ان کو بھی قبضہ میں لیا جاتا ہے اور ان کے اصول ومصادر وہ اعیان ہیں جن سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، اسی لئے انہوں نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ عقد سلم میں نفع کو راس المال یا مسلم فیہ بنایا جا سکتا ہے، لہذا

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۲۷۳، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲/۲۱۵، الخرشی ۵/۲۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/۲۲۷ طبع دار الکتب الحدیثہ، کشاف القناع ۲/۲۷۸، بدائع الصنائع ۵/۲۱۴، المغنی ۴/۳۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة......" کی روایت مسلم (۳/۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اگر رب السلم کہے: میں نے اپنا یہ مکان تم کو ایک سال کی رہائش کے لئے بطور عقد سلم اتنی رقم میں دیا جو تم اتنی مدت میں ادا کردو، یا کہے: میں نے اپنی ایک ماہ کی خدمت تم کو بطور عقد سلم اتنی رقم میں دی جو تم اتنی مدت میں ادا کروگے تو یہ سلم صحیح ہوگا۔

اگر اس سے کہے: میں نے بیس دینار تم کو بطور عقد سلم فلاں منفعت کے بدلہ دیا جو فلاں مدت تک تمہارے ذمہ ہوگی تو سلم صحیح ہوگا۔

د- حنفیہ کی رائے ہے کہ عقد سلم میں بدلین میں سے کسی کا منفعت ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اگرچہ منافع ملک ہیں، لیکن ان کے مذہب میں یہ مال نہیں ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک مال وہ ہے جس کی طرف انسانی طبائع کا میلان ہو، وقت ضرورت کے لئے ان کو محفوظ رکھنا ممکن ہو[۱] اور منافع قبضہ کرنے اور محفوظ رکھنے کے لائق نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ اعراض ہیں جو دھیرے دھیرے آناً فاناً پیدا ہوتے ہیں اور وقت کے گذرنے کے ساتھ ہی ختم بھی ہوجاتے ہیں، اور جو نفع پیدا ہوتا ہے وہ اس نفع سے الگ ہوتا ہے جو گذر گیا، اور ختم ہوگیا، لہذا ان کے نزدیک عقد سلم میں منافع کو بدل بنانا صحیح نہیں ہے[۲]۔ دیکھئے: "منافع"۔

ب- راس المال کی شرائط:

فقہاء نے راس المال میں دو شرطیں لگائی ہیں:

شرط اول: یہ کہ معلوم ہو:

۱۵- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ راس المال کا معلوم ہونا شرط ہے، یہ اس لئے کہ وہ مالی عقد معاوضہ میں بدل ہے، لہذا دوسرے عقود معاوضات کی طرح اس کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔

راس المال یا تو ذمہ میں واجب ہوگا، پھر مجلس عقد میں متعین ہوگا یا عقد کے وقت ہی متعین ہوگا، اس طرح کہ سامنے موجود ہو اور اس کے عین پر عقد کیا جائے۔

اگر ذمہ میں واجب ہو تو عقد سلم میں اس کی جنس، نوع، مقدار اور صفت کی صراحت کردینا واجب ہوگا۔

اس لئے کہ اگر دوسرا فریق اس کو قبول کرلے تو عقد کو مکمل کرنے کے لئے مجلس عقد میں راس المال کی تعیین اور دوسرے فریق کو اس کی سپردگی واجب ہوگی[۱]۔

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ عقد سلم میں موجود راس المال کی طرف اشارہ کردینا اس سے جہالت کو دور کرنے اور اس کے متعین ہونے کے لئے کافی ہوجائے گا یا اس کے ساتھ مقدار وصفت کو بیان کرنا بھی ضروری ہوگا۔

مالکیہ، حنفیہ میں صاحبین کی رائے، شافعیہ کا اظہر قول اور حنابلہ میں خرقی کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ اگر عقد سلم کا راس المال متعین ہو تو دیکھ لینا ہی کافی ہے، خواہ مثلی ہو یا ذوات القیم میں سے ہو، اس کی مقدار وصفات کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے[۲]۔

---

(۱) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ: ۱۲۶۔

(۲) فتح العزیز للرافعی ۹/ ۲۱۰، شرح الخرشی علی خلیل ۵/ ۲۰۳، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۶۰، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۲-۲۰۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۷۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۲۰۶، المہذب ۱/ ۳۰۷، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۷۴ طبع تونس، المغنی ۴/ ۳۳۰ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثۃ، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۳-۱۲۴۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۳۱، البدائع ۵/ ۲۰۱، أسنی المطالب ۲/ ۱۴۲، رد المحتار ۴/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵۱۶، التاج والإکلیل ۴/ ۵۱۶، العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۲۲۱ طبع المیمنیہ ۱۳۱۹ھ۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت راس المال کو متعین کرنے کی ہوتی ہے، اور یہ تعیین اس کی طرف اشارہ کرنے سے حاصل ہوجاتی ہے، لہذا اس کی مقدار بتانے کی ضرورت نہ ہوگی، اسی وجہ سے عین کی بیع میں ثمن کی مقدار کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے، اور نہ عقد سلم میں شرط ہے اگر راس المال ایسا نہ ہو جس کی مقدار سے عقد کا تعلق ہو (۱)۔

شیرازی نے کہا ہے: اس کی صفات و مقدار کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایسے عقد میں عوض ہے کہ وہ مثل کے لوٹانے کا متقاضی نہیں ہے، لہذا یہ واجب ہے کہ مشاہدہ کر لینے کے بعد اس کی صفات کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہو، جیسا کہ مہر اور بیع میں ثمن میں ہوتا ہے (۲)۔

حنابلہ کی رائے جو ان کے یہاں معتمد ہے اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی مقدار وصفات کا ذکر کرنا واجب ہے۔ ان کو بیان کئے بغیر عقد سلم صحیح نہ ہوگا (۳)۔ شیرازی نے کہا: اس لئے کہ مسلم فیہ کے انقطاع کے سبب عقد سلم کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے، تو اگر اس کی مقدار وصفت معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ کیا لوٹا یا جائے گا (۴)۔

''کشاف القناع'' میں ہے: عقد سلم میں مسلم فیہ کی طرح راس المال کی مقدار و صفت کا معلوم ہونا بھی شرط ہے، اس لئے کہ کبھی معقود علیہ کی سپردگی میں تاخیر ہوسکتی ہے اور عقد کے فسخ ہوجانے کا بھی اندیشہ ہے، لہذا راس المال کا علم ضروری ہے، تا کہ اس کا بدل واپس کیا جاسکے، جیسا کہ قرض میں ہے، لہذا ایسی ڈھیر کے ذریعہ عقد سلم صحیح نہ ہوگا جس کا مشاہدہ ہو، مگر عاقدین کو اس کی مقدار معلوم نہ ہو (۵)۔

امام ابوحنیفہ، ثوری اور مالکیہ میں سے قاضی عبد الوہاب بغدادی کی رائے ہے کہ عقد سلم کے راس المال کی صفات کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے، خواہ مثلی ہو یا ذوات القیم میں سے ہو، اس لئے کہ جہالت کو دور کرنے میں اوصاف کے ذکر کے بجائے مشاہدہ کافی ہے۔

رہی اس کی مقدار! تو یہاں راس المال کے مثلی ہونے میں جس کی مقدار سے عقد کا تعلق ہوتا ہے اور اس کے ذوات القیم ہونے میں فرق ہے، اگر مثلی ہو مثلاً کیلی، وزنی، ذراع سے پیمائش کی جانے والی اور باہم قریب شمار کی جانے والی ہو تو اس کی مقدار کو بیان کرنا واجب ہے، صرف مشاہدہ کافی نہ ہوگا، اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی مقدار بتانا شرط نہیں ہے، بلکہ اس کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوگا (۱)۔

شرط دوم- مجلس عقد میں راس المال کی سپردگی:

۱۶- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کی ایک شرط مجلس عقد میں اس کے راس المال کی سپردگی ہے، اگر اس سے پہلے عاقدین الگ ہوجائیں تو عقد باطل ہوجائے گا (۲)۔

ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

(اول) نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلف فليسلف

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۲۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۰۷۔

(۳) المغنی ۴/ ۳۳۰، شرح منتہی الإ رادات ۲/ ۲۲۱، حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۲/ ۱۲۴، المہذب ۱/ ۳۰۷۔

(۴) المہذب ۱/ ۳۰۷۔

(۵) کشاف القناع ۳/ ۲۹۱۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۲۱ مطبعہ المیمنیہ ۱۳۱۹ھ، رد المحتار ۴/ ۲۰۷ بولاق ۱۲۷۲ھ، الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبد الوہاب البغدادی ۱/ ۲۸۰، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۲، الأم ۳/ ۹۵ طبع زہری النجار، المہذب ۱/ ۳۰۷، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲، فتح العزیز ۹/ ۲۰۹، کفایۃ الأخیار ۱/ ۱۴۲، أنیس الفقہاء ص ۲۲۰، حلیۃ الفقہاء لابن فارس ص ۱۴۰، شرح منتہی الإ رادات ۲/ ۲۲۰، المغنی ۴/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۲۹۱، فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۲۲۷ طبع المیمنیہ ۱۳۱۹ھ، رد المحتار ۴/ ۲۰۸۔

في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"[۱] (جوعقد سلف کرے وہ متعین کیل، متعین وزن میں متعین مدت کے لئے کرے) جس زبان میں نبی کریم ﷺ نے ہم سے خطاب کیا ہے اس میں تسلیف کا معنی دیدینا ہے، لہذا حضور ﷺ کے کلام میں "فلیسلف" کا معنی "دے دے" ہوگا۔ اس لئے کہ جس کے ساتھ عقد سلف کیا ہے اس کے جدا ہونے سے قبل اس کو وہ مال نہیں دیدے گا جس کے ذریعہ عقد سلف ہوا ہے تو اس کو سلف نہیں کہا جائے گا، اگر اس کو راس المال نہیں دے گا تو کسی چیز میں سلف کرنے والا نہیں ہوگا، بلکہ سلف کا وعدہ کرنے والا ہوگا، رملی نے کہا ہے: اس لئے کہ سلم تسلیم راس المال سے مشتق ہے، یعنی اس کو فوراً دینا، اور عقود کے جو اسماء معانی سے مشتق ہوں، ان میں ان معانی کا پایا جانا ضروری ہے[۲]۔

(دوم) راس المال پر قبضہ کرنے سے قبل جدا ہوجانا، ادھار کی بیع ادھار سے کرکے جدا ہونا ہوگا، اور یہ بالا جماع ممنوع ہے[۳]۔

(سوم) سلم میں دھوکا ہے، ضرورت کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے، لہذا دوسرے عوض یعنی ثمن پر فوری قبضہ کے ذریعہ اس کی تلافی کی جاتی ہے، تاکہ طرفین میں دھوکا بڑا نہ ہوجائے[۴]۔

(چہارم) عقود میں شرعی مقصد یہ ہے کہ محض ان کے انعقاد سے ان پر ان کے آثار مرتب ہوں تو اگر دونوں بدل مؤخر ہوجائیں گے تو عقد اپنے اصلی حکم اور اس کی غرض و مقتضی کے خلاف عاقدین کے لئے غیر مفید رہ جائے گا، اسی وجہ سے ابن تیمیہ نے عقد سلم میں راس المال کی تاخیر کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ممنوع ہے، تاکہ عاقدین میں سے ہر ایک کا ذمہ بغیر کسی فائدہ کے مشغول نہ ہو، نہ اس کو فائدہ ہو، نہ دوسرے کو فائدہ ہو، اور عقود کا مقصد قبضہ کرنا ہوتا ہے اور یہ ایسا عقد ہوجائے گا جس سے مقصود بالکل ہی حاصل نہ ہوگا، بلکہ یہ بلا فائدہ ایک چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا ہوگا[۱]۔

(پنجم) شارع کا مطلوب آپس میں اصلاح کرنا اور فتنہ وفساد کے مادہ کو ختم کرنا ہے اور معاملہ میں دونوں ذمہ مشغول ہوں گے تو دونوں طرف سے مطالبہ ہوگا اور یہ جھگڑے اور دشمنی کی کثرت کا سبب بنے گا، لہذا شریعت نے راس المال پر فوری قبضہ کی شرط لگا کر اس کو ممنوع قرار دیدیا جو اس کا سبب بنے[۲]۔

یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک جدا ہونے سے قبل سلم کے راس المال پر قبضہ کی شرط صرف عقد کو صحیح باقی رکھنے کے لئے ہے۔ صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ عقد سلم راس المال پر قبضہ کے بغیر بھی صحیح منعقد ہوجاتا ہے، پھر قبضہ سے قبل جدا ہوجانے سے فاسد ہوجاتا ہے، اور عقد کا صحیح باقی رہنا عقد کے بعد ہوگا، اس سے پہلے نہیں ہوگا، لہذا قبضہ اس کے لئے شرط بننے کی صلاحیت رکھتا ہے[۳]۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی دفعہ (۳۸۷) میں ہے: مجلس عقد میں ثمن کو سپرد کرنا، عقد سلم کے صحیح باقی رہنے کی شرط ہے، لہذا اگر عاقدین، سلم کے راس المال کو سپرد کرنے سے قبل جدا ہوجائیں تو عقد فسخ ہوجائے گا۔

مجلس عقد میں سلم کے راس المال کی سپردگی کی شرط لگانے میں

---

(۱) حدیث: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم......" کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حاشیۃ الرملی علی أسنی المطالب ۲/ ۱۲۲۔

(۳) دیکھئے: المغنی ۴/ ۵۴، نظریۃ العقد لابن تیمیہ ص ۲۳۵، نیل الأوطار ۵/ ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۰/ ۱۰۷، الموطأ باب جامع بیع الثمر ۲/ ۶۲۸-۶۶۰ طبع عیسی الحلبی۔

(۴) فتح العزیز ۹/ ۲۰۹۔

---

(۱) نظریۃ العقد لابن تیمیہ ص ۲۳۵۔

(۲) الفروق للقرافی ۳/ ۲۹۰۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۳، ردالمحتار ۴/ ۲۰۸، نیز دیکھئے: دفعہ ۵۵۵ مرشد الحیران، البحر الرائق ۶/ ۱۷۷۔

مالکیہ نے اپنے مشہور قول کے مطابق جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ شرط کے ساتھ یا بلاشرط دو یا تین دنوں کی تاخیر جائز ہے، انہوں نے اس قاعدہ فقہیہ کا اعتبار کیا ہے کہ جو کسی شئی سے قریب ہو، اس کو اسی کا حکم دے دیا جاتا ہے، اس لئے انہوں نے اس معمولی تاخیر کو معاف قرار دیا ہے، کیونکہ یہ فوری ادائیگی ہی کے حکم میں ہے (۱)، اسی وجہ سے قاضی عبدالوہاب بغدادی نے اپنی کتاب ''الإشراف'' میں اس معمولی تاخیر کے جواز کی علت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تاخیر قبضہ میں مشغول رہنے کے مشابہ ہے (۲)۔

ابن رشد نے ''المقدمات الممهدات'' میں کہا ہے کہ شرط کے ساتھ تین دنوں سے زیادہ اس کی تاخیر کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، راس المال عین ہو یا سامان ہو، اور اگر بلاشرط تین دنوں سے زیادہ تاخیر کرے تو اگر سامان ہو تو عقد فسخ نہ ہوگا، اور اگر عین ہو تو اس میں اختلاف ہے، ''المدونہ'' کے باب السلم کے مطابق اس کی وجہ سے عقد فاسد و فسخ ہوجائے گا اور ابن حبیب کی رائے ہے کہ فسخ نہیں ہوگا، الا یہ کہ تین دنوں سے زیادہ کی تاخیر شرط کے ساتھ ہو (۳)۔

۱۷- اس کے بعد ایک اہم مسئلہ باقی رہ گیا وہ یہ کہ اگر مسلم، راس المال کا کچھ حصہ مجلس میں ادا کردے اور کچھ حصہ مؤخر کردے تو کیا حکم ہوگا؟

اس میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

پہلا قول: حنفیہ، شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ راس المال کے جس حصہ پر قبضہ نہیں ہوا ہے اس میں عقد سلم باطل ہوجائے گا اور مسلم فیہ میں سے اس کے حصہ کے بقدر ساقط ہوجائے گا، اور باقی میں اس کے حصہ کے بقدر صحیح رہے گا (۱)، ابن نجیم نے کہا ہے کہ عقد سلم، نقد کے حصہ میں صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس کے بقدر راس المال پر قبضہ موجود ہے، فساد پورے میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ طاری ہے، کیونکہ عقد سلم پورے میں صحیح ہوچکا ہے، اسی لئے اگر جدا ہونے سے قبل سب ادا کردے تو عقد صحیح ہوجائے گا (۲)۔

دوسرا قول: مالکیہ و ابن ابی لیلی کی رائے ہے کہ پورے معاملہ میں سلم باطل ہوجائے گا۔

مالکیہ نے اپنے اس قول کی وجہ یہ بتائی ہے کہ جب وہ بعض پر قبضہ کرے گا اور بعض کو مؤخر کردے گا تو عقد فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ دین کی بیع دین سے ہوجائے گی، یعنی ابتداءً ہی دین کی بیع دین سے ہوجائے گی (۳)۔

ابن ابی لیلی کی دلیل یہ ہے کہ معاملات کے ابواب میں ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر کسی عقد کا کچھ حصہ فسخ ہوگا تو پورا عقد فسخ ہوجائے گا (۴)۔

۱۸- رب السلم اگر اس دین کو جو مسلم الیہ کے ذمہ میں ہے سلم کا راس المال بنانا چاہے تو یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ، امام مالک، اوزاعی اور ثوری کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دین سے دین کی بیع ہوجائے گی (۵)۔

---

(۱) شرح الخرشی ۵/ ۲۲۰، المقدمات الممهدات لابن رشد ص ۵۱۶، مواہب الجلیل ۴/ ۵۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ایضاح المسالک إلی قواعد الإمام مالک للونشریسی ص ۱۷۳، غالبًا یہ اس سے ماخوذ ہے کہ امام مالک نے المدونہ میں ایک اور دو دن کو اجل قرار نہیں دیا ہے جیسا کہ صاحب التاج والإکلیل (۴/ ۳۶۷) نے ابن سراج سے نقل کیا ہے۔

(۲) الإشراف علی مسائل الخلاف ۱/ ۲۸۰۔

(۳) المقدمات الممهدات ص ۵۱۶، نیز دیکھئے: منح الجلیل ۳/ ۴، ۳/ ۳۔

(۱) فتح العزیز ۹/ ۲۱۰، روضة الطالبین ۴/ ۳، مغنی المحتاج ۲/ ۱۰۲، کشاف القناع ۳/ ۲۹۱، البحر الرائق ۶/ ۱۷۸، تأسیس النظر ص ۹۵۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۱۷۸۔

(۳) حاشیة العدوی علی کفایة الطالب الربانی ۲/ ۱۶۳۔

(۴) تأسیس النظر للدبوسی ص ۹۵ طبع دار الفکر بیروت ۱۳۹۹ھ۔

(۵) رد المحتار ۴/ ۲۰۹، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۴۰، فتح العزیز ۹/ ۲۱۲، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۳۳۶، بدائع الصنائع ۷/ ۳۱۵۵ مطبعة الإمام

شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ابن القیم نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان دونوں حضرات کی رائے ہے کہ مدیون کے ذمہ جو دین ہے اگر فوری واجب الاداء ہو تو اس کو سلم کا راس المال بنا دینا جائز ہے، اور جائز ہونے کے بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ دین سے دین کی بیع جو ممنوع ہے۔ یہاں نہیں پائی جارہی ہے (کیونکہ "بیع الکالئ بالکالئ" سے مراد دین مؤخر سے دین مؤخر کی بیع ہے) اس مسئلہ کی بنیاد پر اگر وہ دین جو راس المال بنایا جارہا ہے مدیون کے ذمہ میں مؤجل نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں دین مؤخر کی بیع دین معجّل سے ہوگی اور مسلم الیہ کی طرف سے مجلس عقد میں سلم کے راس المال پر حکمی قبضہ پایا جائے گا، کیونکہ وہ اس کے ذمہ فوری واجب الاداء ہے تو جب مسلم اپنے اس مال کو جو مسلم الیہ کے ذمہ فوری واجب الاداء ہے سلم کا راس المال بنا دے گا تو گویا اس پر اس کی طرف سے قبضہ کر کے پھر اس کو لوٹا دیا تو دین معجّل مقبوض کے حکم میں ہوگا، اور شرعی مانع دور ہوجائے گا اور اس لئے بھی کہ منع پر اجماع کا دعوی قابل تسلیم نہیں ہے[1]۔

اگر سلم کا راس المال بنایا ہوا دین مدیون کے ذمہ مؤجل ہو تو شرعاً اس کے ممنوع ہونے میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہے، اور وہ دین کی بیع دین سے ہے جو ممنوع ہے، اس لئے کہ یہ ربا النسیہ کا ذریعہ ہوگا۔

۱۹-اگر رب السلم، مسلم الیہ کے قبضہ میں موجود مال کو سلم کا راس المال بنائے تو کیا یہ صحیح ہوگا؟ اور عقد سے قبل کا قبضہ مجلس میں واجب قبضہ کے قائم مقام ہوجائے گا؟ یا یہ صحیح نہ ہوگا اور جدید قبضہ کی ضرورت ہوگی۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں: ایک حنابلہ کا قول ہے کہ سلم کا راس المال بنائے ہوئے عین پر مسلم الیہ کا سابق قبضہ، عقد کے ذریعہ مستحق قبضہ کے قائم مقام ہوجائے گا، خواہ عین اس کے قبضہ میں امانت ہو یا قابل ضمان ہو، قبضہ کی تجدید کی ضرورت نہ ہوگی[1]۔

دوسرا قول حنفیہ کا ہے کہ مسلم کے راس المال پر سابق قبضہ، مجلس عقد میں مستحق قبضہ کے قائم مقام اس وقت ہوگا جب کہ اس پر مسلم الیہ کا قبضہ، قبضۂ ضمان ہو، قبضہ امانت نہ ہو، اس لئے کہ جب سابق قبضہ جو بدل ہے، مستحق قبضہ کے مثل یا اس سے قوی ہوگا تو ممکن ہوگا کہ اس کے قائم مقام ہوجائے، لیکن اگر اس کا قبضہ، قبضۂ امانت ہو، مثلاً وکیل، ودیع اور شریک وغیرہ کا قبضہ ہو تو سابق قبضہ اس کے قائم مقام نہ ہوگا اور عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے مجلس عقد میں تجدید قبضہ کی ضرورت ہوگی[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قبض" میں ہے۔

ج-مسلم فیہ کی شرائط:

پہلی شرط: مسلم فیہ کا، ذمہ میں موصوف دین ہونا:

۲۰-اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلم فیہ کا، مسلم الیہ کے ذمہ میں موصوف دین ہونا شرط ہے، اگر مسلم فیہ کسی خاص متعین چیز کو بنا دیا جائے تو عقد سلم صحیح نہ ہوگا[3]، اس لئے کہ یہ اس غرض کے خلاف ہے جو اس عقد کا مقصود ہے، اس لئے کہ یہ عقد، نقد قیمت سے ذمہ میں کسی چیز کی بیع کے لئے مقرر کیا گیا ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ مسلم فیہ، مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہو، اور اس کا محل

= بالقاہرہ، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۱۔

(۱) إعلام الموقعین ۲/ ۹۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۱، کشاف القناع ۳/ ۲۹۱۔

(۲) مجمع الضمانات البغدادی ص۲۱۷، الفتاوی الطرطوسیہ ص۲۵۳، بدائع الصنائع ۵/ ۲۴۸۔

(۳) الہدایہ مع فتح القدیر، العنایہ ۶/ ۲۱۹ (المیمنیہ ۱۳۱۹ھ)، القوانین الفقہیہ ص۲۷۴ (طبع الدار العربیہ للکتاب)، مواہب الجلیل ۴/ ۵۳۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۰۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۳۔

مسلم الیہ کا ذمہ ہے اور جب مسلم فیہ معین ہوجائے گا تو رب السلم کے حق کا تعلق اس کی ذات سے ہوجائے گا، اور محل التزام وہ معین شیٔ ہوجائے گی، مسلم الیہ کا ذمہ محل نہیں رہے گا، اسی جہ سے مسلم فیہ کی تعیین عقد کے تقاضا کے خلاف ہے۔

مزید برآں یہ تعیین عقد سلم کو عقد غرر بنادے گی۔ اس لئے کہ عقد کے نافذ کرنے پر قادر نہ ہونے کا غرر اس سے پورا ہوتا ہے، لہذا معلوم نہیں ہوگا کہ کیا یہ عقد مکمل ہوگا یا فسخ ہوجائے گا؟ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی ادائیگی کا وقت آنے سے قبل وہ شیٔ معین ہلاک ہوجائے تو اس عقد کو نافذ کرنا محال ہوجائے گا۔

غرر مالی عقود معاوضہ کو فاسد کردیتا ہے، جیسا کہ معلوم ہے، اس کے برخلاف یہ صورت ہے کہ مسلم فیہ ذمہ میں موصوف ہو، اس لئے کسی بھی عین کو ادا کرکے جس میں متفق علیہ اوصاف موجود ہوں عقد کو پورا کرنا ہوجائے گا، اور اگر مسلم فیہ سپردگی سے قبل تلف ہوجائے تو بھی عقد کو نافذ کرنا دشوار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کے مثل دوسرے عین کی طرف منتقل ہونے کی گنجائش ہوگی [۱]۔

بعض فقہاء نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جب مسلم فیہ کے متعین ہونے کی وجہ سے عقد سلم غرر پر مشتمل ہو تو اس کے نتیجہ میں عقد ایسے سلف کی طرف لوٹ جائے گا جو نفع حاصل کرنے والا ہوگا، چنانچہ قاضی ابوالولید بن رشد نے "المقدمات الممهدات" میں لکھا ہے کہ مکانات اور اراضی میں اس لئے سلم جائز نہیں ہے کہ سلم وصف بتائے بغیر جائز نہیں ہے اور مکانات واراضی کے وصف میں ان کی جگہ کا ذکر کرنا ضروری ہوگا، اور جب ان کی جگہ ذکر کردی جائے گی تو وہ متعین ہوجائیں گے۔ اس میں عقد سلم ایسا ہی ہوجائے گا کہ کسی آدمی سے فلاں کا گھر اس شرط پر خریدے کہ وہ اس گھر کو اس سے اس کے لئے حاصل کرے گا اور یہ ایسا غرر ہے جو حلال اور جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ اس سے اس گھر کو کتنا میں حاصل کرسکے گا۔ ہوسکتا ہے کہ اس کو اس سے حاصل کرنے پر قادر ہی نہ ہو، اور جب اس کو اس سے حاصل کرنے پر قادر نہ ہوگا تو اس کا راس المال اس کو لوٹائے گا، تو ایک بار یہ بیع ہوگی اور ایک بار عقد سلف ہوگا اور یہ ایسا سلف ہوگا جو نفع لانے والا ہے [۱]۔

اسی طرح بعض فقہاء نے مسلم فیہ کے معین ہونے کو اس بنیاد پر ممنوع کہا ہے کہ عقد سلم قیاس کے خلاف محض ضرورت کی وجہ سے مشروع ہے تو اگر مسلم فیہ معین ہو تو اس صورت میں فی الحال اس کی بیع ممکن ہے تو اس وقت عقد سلم کی حاجت نہ رہے گی اور اس کا اصلی حکم یعنی مشروع نہ ہونا لوٹ آئے گا [۲]۔

غالباً مسلم فیہ کے ذمہ میں موصوف دین ہونے کے واجب ہونے اور معین ہونے کی صورت میں عقد سلم کے ناجائز ہونے کی دلیل نص میں وہ حدیث ہے جس کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سند کے ساتھ عبداللہ بن سلام سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ بنی فلاں نے اسلام قبول کرلیا ہے (یہود کی ایک قوم مراد ہے) اور وہ لوگ آئے ہیں، مجھے اندیشہ ہے کہ وہ مرتد ہوجائیں گے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من عنده؟" (کسی کے پاس کچھ ہے؟) ایک یہودی نے کہا میرے پاس اتنا اتنا ہے (اس نے کسی چیز کا نام لیا) میرا خیال ہے کہ اس نے کہا: تین سو دینار، اس بھاؤ سے بنی فلاں کے باغ سے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "بسعر كذا وكذا إلى أجل كذا وكذا وليس من حائط بني فلان" [۳] (فلاں نرخ میں فلاں مدت

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۹۲، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۴-۱۳۰۔

(۱) المقدمات الممہدات رص ۵۱۶۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۹۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۱۔

(۳) حدیث عبداللہ بن سلام: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إن بني

تک،لیکن فلاں کے باغ سےنہیں)۔

۲۱-مسلم فیہ کے ذمہ میں دین ہونے کی شرط کی بنیاد پر فقہاء نے کہا ہے کہ جن اموال کا مسلم فیہ ہونا درست ہے، وہ مثلیات ہیں، مثلا کیلی، وزنی، ذراع سے ناپی جانے والی، باہم قریب شمار والی اور وہ ذوات القیم جو وصف کے ذریعہ قابل انضباط ہوں (۱)۔

شیرازی نے "المہذب" میں کہا ہے کہ ہراس مال میں سلم جائز ہے جس کی بیع جائز ہے اور اس کے صفات قابل انضباط ہیں، جیسے سونا، چاندی، غلہ جات، پھل، کپڑے، چوپائے، اون، بال، لکڑیاں، پتھر، مٹی، ٹھیکرا، لوہا، سیسہ، بلور اور شیشہ وغیرہ وہ تمام اموال جو فروخت کئے جاتے ہیں اور صفات کے ذریعہ قابل انضباط ہیں (۲)۔

وہ مال جس کی صفات کا انضباط ممکن نہیں ہے، اس میں عقد سلم بھی جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اختلاف اور جھگڑے کا سبب بنے گا اور شریعت میں جھگڑا نہ ہونا مطلوب ہے (۳)۔

اسی وجہ سے جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ نقود میں عقد سلم جائز ہے، بشرطیکہ راس المال نقد کے علاوہ ہو، تاکہ یہ ربا النساء کا ذریعہ نہ بن جائے (۴)، ابن قدامہ نے کہا ہے:

اس لئے کہ یہ مہر کے طور پر ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں تو عقد سلم میں بھی ثابت ہوں گے، جیسے سامان، نیز اس لئے کہ ان دونوں میں نہ ربا الفضل ہے، نہ ربا النساء ہے (۱)، اس لئے ایک کا دوسرے سے عقد سلم کرنا صحیح ہوگا جیسا کہ سامان کا سامان سے عقد سلم صحیح ہوتا ہے (۲)۔

اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم" (۳) (جو عقد سلم کرے وہ متعین کیل اور متعین وزن میں کرے) اور یہ وزنی ہیں، نیز ہر وہ چیز جس کا بطور ثمن ذمہ میں ہونا جائز ہے، اس کا مسلم فیہ ہونا بھی جائز ہے، نیز اس لئے کہ اس کی نوع ذکر کر کے صفت کے ذریعہ اس کا انضباط ممکن ہے، اس طرح تمام موانع ختم ہوجائیں گے اور جواز کی ساری بنیادیں پوری طرح موجود ہوں گی (۴)۔

اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا ہے کہ مسلم فیہ کا نقد ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ کا ثمن ہونا ضروری ہے، اور نقود اثمان ہیں، لہذا وہ مسلم فیہ نہیں ہوسکتے ہیں (۵)۔

علامہ کاسانی نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ مسلم فیہ کا ایسا ہونا شرط ہے کہ وہ تعیین کرنے سے متعین ہوجائے، لہذا اگر ایسا ہو کہ متعین کرنے سے متعین نہ ہو جیسے دراہم و دنانیر تو اس میں عقد سلم جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مسلم فیہ، مبیع ہے، کیونکہ مروی ہے: "أن النبي

= فلان أسلموا......" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۲/ ۲۴ طبع دار الجنان) میں اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۶۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۴-۲۱۵، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۸، فتح العزیز ۹/ ۲۶۸، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۰۶-۲۰۷، کشاف القناع ۳/ ۲۷۶ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۵/ ۲۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الإفصاح ۱/ ۳۶۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹، رد المحتار ۴/ ۲۰۳، المغنی ۴/ ۳۱۸-۳۲۰۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۰۴۔

(۳) أسنی المطالب ۲/ ۱۳۰، کشاف القناع ۳/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۵، بدائع الصنائع ۵/ ۲۰۸۔

(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۵، کشاف القناع ۳/ ۲۷۸، المقدمات

= الممہدات ص ۵۱۹، أسنی المطالب ۲/ ۱۳۷، الخرشی ۵/ ۲۰۶، منح الجلیل ۳/ ۱۱، کفایۃ الطالب الربانی مع حاشیۃ العدوی ۲/ ۱۶۳۔

(۱) اس لئے کہ راس المال نقد نہیں ہے بلکہ سامان ہے۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۳۲۔

(۳) حدیث: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الإشراف علی مسائل الخلاف للقاضی عبد الوہاب البغدادی ۱/ ۲۸۱۔

(۵) رد المحتار ۴/ ۲۰۳، الہدایہ و فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۰۶۔

ﷺ نهى عن بيع ماليس عند الإنسان و رخص في السلم"[1] (نبی کریم ﷺ نے اس چیز کوفروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جوانسان کے پاس نہ ہواورسلم میں رخصت دی ہے)، آپ نے سلم کو بیع کہا، لہذا مسلم فیہ مبیع ہوگا اورمبیع متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہے اور دراہم و دنانیرعقود معاوضات میں متعین نہیں ہوتے ہیں، اس لئے وہ مبیع نہیں ہوسکتے ہیں اوراس میں عقد سلم بھی جائز نہ ہوگا[2]۔

جمہورفقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ نے ذراع سے پیائش کی جانے والی اشیاء کوجن کے افراد ایک دوسرے کے مماثل ہوں اورشمار کی جانے والی اشیاءکوجوایک دوسرے کے مساوی یاقریب ہوں، ان مثلیات میں شمار کیا ہے جوعقد سلم میں بطوردین ذمہ میں ثابت ہونے کے لائق ہیں اور کیلی ووزنی اشیاء پرقیاس کرکے جن میں عقد سلم کے جائز ہونے کی صراحت حدیث میں ہے، ان کا مسلم فیہ ہونا صحیح ہوگا، اوردونوں میں جامع علت مقدار سے جہالت کا دورہونا اورنزاع کے بغیرسپردگی کاممکن ہونا ہے، جن چیزوں کی مقدار لمبائی میں ناپ کریا گن کرمعلوم ہوتی ہے اس کی مقدارشمار کرکے یا ناپ کرمعلوم کی جاسکتی ہے، جیسا کہ وزن اورحجم کے ذریعہ وزنی اور کیلی اشیاء کی مقدارمعلوم کی جاتی ہے۔خطیب شربینی نے کہا ہے کہ اگر یہ سوال ہو کہ حدیث میں خاص طورپرکیل ووزن کا ذکر کیوں ہے تو جواب دیا جائے گا کہ کثرت استعمال اوران کے علاوہ پرتنبہ کرنے کے لئے حدیث میں ان دونوں کا ذکر ہے[3]۔

(۱) حدیث:"نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم" زیلعی نے نصب الرایہ (۴؍۴۵ طبع المجلس العلمی) میں لکھا ہے کہ اس لفظ کے ساتھ یہ حدیث غریب ہے، پھرلکھا ہے کہ یہ دواحادیث کے معنی سے مرکب ہے، اسی بحث میں دونوں احادیث گذرچکی ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۵؍۲۱۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۱؍۱۰۸۔

دوسری شرط: مسلم فیہ معلوم ہو:

۲۲- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مسلم فیہ معلوم ہواوراس طرح واضح ہو کہ اس سے جہالت دور ہوجائے اوراس کی سپردگی کے وقت عاقدین کے درمیان جھگڑے کا دروازہ بند ہوجائے، اس لئے کہ وہ مالی معاوضہ کے عقد میں بدل ہے، لہذا اس کا معلوم ہونا شرط ہوگا، جیسا کہ تمام مالی معاوضات کے عقود کی شان یہی ہے۔

چونکہ مسلم فیہ ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، اپنی ذات کے اعتبار سے متعین نہیں ہوتا ہے، اس لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ عقد سلم میں مسلم فیہ کی جنس کی صراحت کردی جائے، یعنی بیان کردیا جائے کہ وہ گندم ہے، یا جو، کھجور یا زیتون ہے اوراگرایک جنس کی ایک سے زیادہ انواع ہوں تو اس کی نوع کی صراحت بھی ضروری ہوگی، مثلا واضح کردیا جائے کہ چاول امریکی ہوگا یا پشاوری وغیرہ، اگرکسی جنس کی ایک ہی نوع ہوتونوع کا ذکرکرنا ضروری نہ ہوگا[1]۔

اسی طرح انہوں نے شرط لگائی ہے کہ اس کی مقدار بیان کردی جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم"[2] (جوعقد سلم کرے وہ متعین کیل اورمتعین وزن میں عقد سلم کرے) مقدار کا بیان ہراس ذریعہ سے ہوجائے گا جس سے اس مقدار کی جہالت دور ہوجائے جس کی سپردگی واجب ہے، اور جو مقدار ذمہ میں بطور دین ثابت ہے، وہ اس طرح منضبط ہوجائے کہ ادائیگی کے وقت نزاع کی کوئی

(۱) البدائع ۵؍۲۰۷، شرح منتہی الإرادات ۲؍۲۱۶، الخرشی ۵؍۲۱۳، بدایۃ المجتہد ۲؍۲۳۰، المغنی ۴؍۳۱۰۔

(۲) حدیث:"من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم" کی تخریج فقرہ؍۶ میں گذرچکی ہے۔

گنجائش باقی نہ رہ جائے[1]۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں کہا ہے کہ ایسی مکیال یا رطل سے اس کی مقدار بتانا واجب ہے جو عام لوگوں کے نزدیک معلوم ہو، لہذا اگر غیر معلوم برتن سے یا معین باٹ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو اس کی مقدار بتائے تو عقد صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ ہلاک ہوجائے تو ایسی صورت میں مسلم فیہ کی مقدار کو جاننا ناممکن ہوجائے گا، یہ ایسا غرر ہے کہ عقد میں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم جن میں امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، امام شافعی، ثوری اور ابوثور بھی ہیں، کا اجماع ہے کہ غلہ میں ایسی قفیز سے بیع سلم کرنا جس کی مقدار معلوم نہ ہو جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی خاص شخص کے ذراع سے کپڑے میں عقد سلم صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ قفیز تلف ہوجائے یا وہ آدمی مرجائے تو عقد سلم باطل ہوجائے گا۔

اگر کسی خاص شخص کی مکیال یا وزن کو متعین کرے اور اس کی مقدار لوگوں کو معلوم ہو تو عقد سلم جائز ہوگا اور اس کے کیل و وزن کے ساتھ خاص نہیں رہے گا، اور اگر معلوم نہ ہو تو جائز نہ ہوگا[2]۔

علاوہ ازیں جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ کی رائے اور امام احمد سے ایک روایت جس کو بہت سے حنابلہ نے راجح قرار دیا ہے[3]۔ یہ ہے کہ اگر عاقدین کسی بھی مقدار کے ذریعہ جو قیاس کے مطابق ہو معروف ہو، اس کا انضباط ممکن ہو، مسلم فیہ کی تحدید پر متفق ہوجائیں تو

(۱) المغنی ۴/۳۱۸، نہایۃ المحتاج ۴/۱۹۰، شرح منتہی الإرادات ۲/۲۱۸، بدایۃ المجتہد ۲/۲۲۹۔

(۲) المغنی ۴/۳۱۸، بدائع الصنائع ۵/۲۰۷۔

(۳) اس روایت کو حنابلہ میں سے موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی میں اور ابن عبدوس نے تذکرہ میں اختیار کیا ہے، الوجیز، المنور اور منتخب الأزجی میں اس کو قطعی کہا ہے، دیکھئے: کشاف القناع ۳/۲۸۵، المغنی ۴/۳۱۸۔

اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں تحدید کے لئے اس کا استعمال نہ ہوا ہو، اس لئے کہ مقصد اس طرح اس کی مقدار کو جاننا ہے کہ اس سے جہالت وغرر دور ہوجائے، بلا نزاع اس کو سپرد کرنا ممکن ہو اور کسی بھی باٹ کے ذریعہ جو عرف میں منضبط ہو اس کی مقدار کا جاننا ممکن ہے، لہذا وہ دونوں جس مقدار کو مقرر کرلیں گے جائز ہوگا[1]، ربوی اموال کی بیع اس سے الگ ہے، اس لئے کہ ان میں جو کیلی ہیں ان میں کیل کے ذریعہ اور جو وزنی ہیں ان میں وزن کے ذریعہ مماثلت کا ہونا شرط ہے، اگر ان کی اصلی مقدار کے علاوہ سے ان کی مقدار بیان کی جائے گی تو یہ شرط نہیں پائی جائے گی[2]۔

حنابلہ نے اپنے مذہب میں معتمد قول کے مطابق اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ کیلی میں وزن کے ذریعہ اور وزنی میں کیل کے ذریعہ عقد سلم صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مبیع ہے جس کی مقدار کا علم ضروری ہے، لہذا اصل میں جس کے ذریعہ اس کی مقدار معلوم کی جاتی ہے، اس کے علاوہ سے اس کی مقدار بتانا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر ربویات میں بعض کی بیع بعض سے ہو، نیز اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کے ذریعہ اس کی مقدار مقرر کی ہے جس کے ذریعہ اصل میں اس کی مقدار نہیں بتائی گئی ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا، جیسا کہ ذراع سے پیمائش کی جانے والی چیز میں وزن کے ذریعہ عقد سلم کرے[3]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ جس شہر میں عقد سلم ہو رہا ہے، اس شہر والوں کے عرف کا اعتبار ہوگا اور ضروری ہے کہ مسلم فیہ کو اس پیمانہ سے منضبط

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۱۹۱، بدائع الصنائع ۵/۲۰۸، المغنی ۴/۳۱۸، المہذب ۱/۳۰۶۔

(۲) المغنی ۴/۳۱۹۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲/۲۱۸، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/۲۸۵۔

کیا جائے جس پیمانہ سے اہل شہر اس کی مقدار عقد کے وقت متعین کرتے ہوں، تاکہ ادائیگی کے وقت عقدین کے درمیان اس کی مقدار میں کوئی اختلاف نہ ہو، الخرشی نے کہا ہے کہ عاقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ عقد کے شہر کی عادت وعرف کے مطابق اس کا انضباط ہو، کیل کی جانے والی چیزیں کیل کے ذریعہ، مثلاً گندم، یا وزن کے ذریعہ جیسے گوشت وغیرہ یا عدد کے ذریعہ جیسے انار وسیب بعض علاقوں میں [۱]۔

اس صورت میں مسلم فیہ کی مقدار کا بیان صرف ان مثلیات میں ہوگا جن میں عرف میں رائج پیمانے جاری ہوتے ہیں اور وہ پیمانے وزن، حجم، طول یا عدد ہیں، لیکن اگر مسلم فیہ ذوات القیم میں سے ہو، جس کے افراد میں اتنا زیادہ فرق ہوتا ہے کہ ان رائج پیمانوں سے ان کی مقدار مقرر کرنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ ان کی صفات قابل انضباط ہوں، اس وقت ان میں عقد سلم کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان کی ان صفات کو بیان کردیا جائے جن میں رغبت ہوتی ہے اور جن کے فرق سے قیمت میں بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے، ابن رشد الحفید نے کہا: یہ جان لینا چاہئے کہ عقد سلم میں مقدار کا علم جس میں وزن ممکن ہو اس میں وزن کے ذریعہ ہوتا ہے، جس میں کیل ممکن ہو اس میں کیل کے ذریعہ ہوتا ہے، جس میں ذراع سے ناپنا ممکن ہو اس میں ذراع کے ذریعہ ہوتا ہے، جس میں شمار کرنا ممکن ہو اس میں عدد کے ذریعہ ہوتا ہے اور جہاں ان میں سے کوئی ممکن نہ ہو اس کا انضباط ان صفات کے ذریعہ ہوتا ہے جو جنس سے مقصود ہوں، اگر اس کی انواع مختلف ہوں تو اس کی نوع بھی ذکر کی جائے گی، اور اگر ایک ہی نوع ہوگی تو اس کا ذکر ضروری نہ ہوگا [۲]۔

(۱) التاج والإکلیل ۴/ ۵۳۰، الخرشی علی خلیل ۵/ ۲۱۲۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰۔

تمام صفات کا احاطہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ کام ناممکن ہے، اور معاملہ یہاں تک پہنچ جائے گا کہ مسلم فیہ کو سپرد کرنا ناممکن ہوجائے گا، اس لئے کہ ادائیگی کے وقت مسلم فیہ میں ان تمام صفات کا پایا جانا تقریباً ناممکن ہے، لہذا ان ظاہر اوصاف پر اکتفاء کیا جائے گا جن کی وجہ سے اکثر قیمت میں اختلاف ہوتا ہے، الخرشی نے اس کی تعبیر یوں کی ہے: اگر مسلم فیہ کے وہ اوصاف بیان کردیئے جائیں جن کی وجہ سے اس کی قیمت میں عاقدین کے نزدیک ایسا اختلاف ہوتا ہے کہ لوگ عام طور پر اس جیسی چیز میں اس کو برداشت کرتے ہیں، حطاب نے صاحب شامل سے نقل کیا ہے کہ اس کی وہ صفات جو ان دونوں کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو معلوم ہیں، واضح ہوجائیں اگر سماج میں مسلم فیہ کی قیمت ان کی وجہ سے بدل جاتی ہے یا اس کی وجہ سے اغراض بدل جاتے ہیں [۱]۔

تیسری شرط: مسلم فیہ کا مؤجل ہونا:

۲۳ - جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے عقد کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مسلم فیہ مؤجل ہو، لہذا نقد عقد سلم صحیح نہ ہوگا [۲]، اجل کی شرط لگانے میں ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: **"من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"** [۳] (جو عقد سلم کرے وہ متعین کیل، متعین وزن

(۱) المغنی ۴/ ۳۱۱، شرح الخرشی ۵/ ۲۱۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵۳۱۔
(۲) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴، البدائع ۵/ ۲۱۲، المقدمات الممہدات ص ۵۱۵، المغنی ۴/ ۳۲۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۱۶۳، البحر الرائق ۶/ ۱۷۴، المنتقی للباجی ۴/ ۲۹۷، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۱۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸۔
(۳) حدیث: "من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم......" کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

میں متعین مدت تک کے لئے کرے) آپ نے عقد سلم میں اجل کا حکم دیا، آپ کا حکم وجوب کا متقاضی ہے، لہذا اجل عقد سلم کے صحیح ہونے کی شرط ہوگی، اس کے بغیر عقد سلم صحیح نہ ہوگا۔

نیز اس لئے کہ عقد سلم کو آسانی کے لئے رخصت کے طور پر جائز قرار دیا گیا ہے، اور اجل کے بغیر آسانی حاصل نہ ہوگی، لہذا اجل کے نہ ہونے پر آسانی بھی ختم ہوجائے گی، یہ اس لئے کہ عقد سلم کرنے والا مسلم فیہ کے سستا ہونے کی وجہ سے پہلے ثمن دینے پر آمادہ ہوتا ہے اور مسلم الیہ ادھار ہونے کی وجہ سے تیار ہوتا ہے اور جب اجل کی شرط نہیں رہے گی تو یہ معنی ختم ہوجائے گا [۱]۔

قاضی عبدالوہاب نے کہا ہے: اس لئے کہ سلم کا معنی سلف ہے، یعنی راس المال کا مقدم ہونا اور مسلم فیہ کا مؤخر ہونا، لہذا جو چیز اس کو اس حقیقت سے نکالدے وہ ممنوع ہوگی [۲]۔

نیز اس لئے کہ نقد سلم جھگڑا کا سبب ہوگا، کیونکہ بیع سلم مفلسوں کی بیع ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مسلم الیہ مسلم فیہ کو سپرد کرنے سے عاجز ہوگا اور رب السلم سپردگی کا مطالبہ کرے گا، اور دونوں میں ایسا جھگڑا ہوسکتا ہے جس کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا پڑے، ایسی صورت میں رب السلم کو ضرر ہوگا، اس لئے کہ وہ راس المال، مسلم الیہ کو دے چکا ہے اور اس نے اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کرلیا ہے تو اس کو نہ راس المال ملے گا اور نہ مسلم فیہ، لہذا اجل کی شرط لگائی گئی، تاکہ اجل کے آنے سے قبل اس کو مطالبہ کا حق نہ ہو اور اجل کے آنے پر بظاہر مسلم فیہ کے سپرد کردینے پر قادر ہوجائے گا، لہذا ایسا جھگڑا نہیں ہوگا جس کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا پڑے اور رب السلم کو ضرر پہنچے [۳]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ نقد عقد سلم جائز ہے جیسا کہ ادھار جائز ہے، مسلم فیہ کے نقد ہونے پر ان کی دلیل قیاس کے ذریعہ مؤجل مسلم فیہ سے اولی قرار دینا ہے [۱]، شیرازی نے کہا ہے: اس لئے کہ اگر عقد سلم مؤجل جائز ہے تو نقد بدرجۂ اولی جائز ہوگا، کیونکہ یہ غرر سے بہت دور ہے [۲]، ان کی مراد یہ ہے کہ اجل میں ایک قسم کا ضرر ہے، اس لئے کہ کبھی ایسا ہوسکتا ہے کہ مسلم الیہ فی الحال مسلم فیہ کے سپرد کرنے پر قادر ہو، اور اجل کے آنے پر قادر نہ ہو تو اگر عقد سلم مؤجل جائز ہے تو نقد ہونے کی صورت میں بدرجۂ اولی جائز ہونے کے لائق ہے، کیونکہ وہ غرر سے دور ہے۔

امام شافعی نے "الام" میں کہا ہے: جب رسول اللہ ﷺ نے غلہ کی بیع کو صفت کے ساتھ ادھار جائز قرار دیا ہے تو صفت کے ساتھ غلہ کی بیع، نقد بدرجۂ اولی جائز ہوگی، اس لئے کہ بیع کی حقیقت میں ہے کہ صفت کے ساتھ ہو اور دوسرا فریق اس کا ضامن ہو اور جب وہ تاخیر کی صورت میں ضامن ہوگا تو نقد کی صورت میں بھی ضامن ہوگا، نقد کا ضمان، ادھار کے ضمان سے پختہ ہوگا، نقد اس کو غرر سے نکال دے گا اور علت جامع یہ ہے کہ صفت کے ساتھ فروخت کرنے والا اس کا ضامن ہوگا [۳]۔

عقد سلم میں کم از کم مدت:

۲۴ - عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے مسلم فیہ کے ادھار ہونے کے واجب ہونے پر شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کا اتفاق ہے۔ لیکن کم سے کم مدت جس سے کم میں عقد سلم صحیح نہ ہو اس کی تعیین میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں چند اقوال ہیں:

---

(۱) الإشراف علی مسائل الخلاف ۱/ ۲۸۰، نیز دیکھئے: المغنی ۴/ ۳۲۱۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۲۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۵، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۴، فتح العزیز ۹/ ۲۲۶، روضۃ الطالبین ۴/ ۷۔
(۲) المہذب ۱/ ۳۰۴۔
(۳) الأم ۳/ ۹۵ (تصحیح محمد زہری النجار)۔

الف-حنفیہ میں کرخی نے لکھا ہے کہ مدت کی مقدار طے کرنے کا حق عاقدین کو ہے۔اگر نصف یوم بھی طے کرلیں گے تو جائز ہوگا۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ خیار شرط پر قیاس کرتے ہوئے اس کی کم از کم مدت تین ایام ہوگی۔

امام محمد سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کی مقدار ایک ماہ بتائی ہے، ''بدائع'' میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اس لئے کہ عقد سلم میں اجل کی شرط مسلم الیہ کی آسانی وسہولت کے لئے لگائی گئی ہے، تاکہ اس مدت میں وہ اس کو حاصل کر سکے۔ ایک ماہ ایسی معتبر مدت ہے کہ اس میں اس کا کما لینا ممکن ہے تو اس صورت میں سہولت کا معنی پایا جائے گا، اگر ایک ماہ سے کم کی مدت ہو تو یہ مدت بہت کم ہوگی، نہ ہونے کے حکم میں ہوگی[1]۔

ب-مشہور قول کے مطابق مالکیہ کی رائے ہے کہ اس کی کم از کم مدت وہ ہے جس میں بازار کے حالات بدل جائیں، مثلاً پندرہ دن وغیرہ یہ ابن القاسم کا قول ہے[2]۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ دو تین دن جائز ہے، ابن عبدالحکم نے کہا ہے کہ ایک دن میں بھی کوئی حرج نہیں ہے[3]۔

باجی نے ان اقوال کو پیش کرنے کے بعد کہا ہے: جب ہماری بات ثابت ہوگئی تو جو کچھ قاضی ابومحمد نے کہا ہے کہ بازار کا بدلنا کسی مدت کے ساتھ خاص نہیں ہے یہ تو محض شہر کے عرف کے اعتبار سے ہوگا، اور جن لوگوں نے اس کی مقدار پندرہ دن یا زیادہ بتائی ہے، انہوں نے اپنے شہر کے عرف کے اعتبار سے مقرر کیا ہے۔ ابن القاسم کا اس کی مقدار پندرہ دن یا بیس دن مقرر کرنا اظہر ہے۔ اس لئے کہ یہ شہروں کا عرف ہے، ان کے بازاروں سے حاصل شدہ علم کا تقاضا ہے، اس لئے کہ اکثر اس مدت میں بازار بدل جاتا ہے[1]۔

ج-حنابلہ نے کہا ہے: اجل کی شرط ہے کہ اس کے لئے اتنی مدت ہو جس کا اثر عام طور پر ثمن میں ہو جیسے ایک ماہ یا اس سے قریب، اس لئے کہ اجل اس سہولت کو متحقق کرنے کے لئے ہے جس کے لئے عقد سلم مشروع ہوا ہے، اور یہ مقصد اس مدت میں حاصل نہیں ہوگا جس کا کوئی اثر ثمن میں نہ ہو[2]۔

چوتھی شرط: مدت کا متعین ہونا:

۲۵-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے اس مدت کا متعین ہونا جس میں مسلم فیہ کو ادا کیا جائے شرط ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**''[3] (جو شخص عقد سلم کرے وہ متعین کیل، متعین وزن اور متعین مدت تک کے لئے کرے) چنانچہ آپ ﷺ نے مدت کے متعین ہونے کو واجب قرار دیا[4]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۲۱۹ (المیمنیہ ۱۳۱۹ھ)، ردالمحتار ۴/ ۲۰۶۔

(۲) شرح الخرشی ۵/ ۲۱۰، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸، المقدمات الممہدات ص ۵۱۷۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۸، المنتقی للباجی ۴/ ۲۹۷، الباجی اور ابن رشد نے لکھا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ مسلم فیہ اس شہر میں ادا کیا جائے جس میں عقد سلم ہوا ہے، اگر مسلم فیہ دوسرے شہر میں ادا کیا جائے تو ان کے نزدیک کم از کم مدت اتنی ہوگی جس میں دونوں شہروں کے درمیان کی مسافت طے کی جاسکے، خواہ کم ہو یا زیادہ نیز دیکھئے: شرح الخرشی ۵/ ۲۱۱۔

(۱) المنتقی للباجی ۴/ ۲۹۸۔

(۲) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸، المغنی ۴/ ۳۲۳، کشاف القناع ۳/ ۲۸۵۔

(۳) حدیث: ''من أسلف فليسلف في كيل معلوم......'' کی تخریج فقرہ/ ۶ میں گذر چکی ہے۔

(۴) الخرشی ۵/ ۲۱۰، المغنی ۴/ ۳۲۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۸، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴ طبع الدار العربیہ للکتاب، المقدمات الممہدات ص ۵۱۵،

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اجل مجہول ہوتو عقد سلم فاسد ہوجائے گا، خواہ جہالت بہت زیادہ ہو یا کم ہو، اس لئے کہ دونوں جھگڑے کا سبب ہوں گے، نیز اس لئے کہ اجل کی جہالت عقد کو فاسد کر دیتی ہے، جیسا کہ مقدار کی جہالت اس کو فاسد کر دیتی ہے [۱]۔

اجل کا علم، چاند کے ذریعہ اس کی مدت مقرر کرنے سے ہوجائے گا، مثلاً رجب کی پہلی تاریخ یا محرم کا بیچ کا دن یا اس کا کوئی متعین دن، یا شمسی مہینوں سے اس کی تحدید سے بھی ہوجائے گا، جو مسلمانوں کے نزدیک معروف ومشہور ہوں، مثلاً فروری کے شروع میں یا مارچ کے آخر میں یا اس کے کسی معلوم دن میں، یا مسلم فیہ کی ادائیگی کے وقت کی تحدید کے ذریعہ ہو، مثلاً کہا جائے چھ ماہ کے بعد دو ماہ کے بعد، یا سال بھر کے بعد وغیرہ [۲]۔

مدت کے متعین ہونے کی صورتیں اصطلاح ''اجل'' فقرہ ۱۷، ۸۰ میں دیکھی جائیں۔

پانچویں شرط: مسلم فیہ کی ادائیگی کے وقت اس کی ادائیگی پر قادر ہونا:

۲۶ - اس شرط کا تقاضا ہے کہ مسلم فیہ ان اشیاء میں سے ہو جو مدت کے پورا ہونے کے وقت اکثر پائی جاتی ہیں، عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، اور یہ اس لئے کہ مدت کے پورا ہونے پر مسلم فیہ کو سپرد کرنا واجب ہے، لہذا اس وقت اس کی سپردگی پر قدرت کا ہونا ضروری ہوگا، ورنہ ایسا غرر ہوجائے گا جو ممنوع ہے [۱]۔

لہذا کسی پھل میں ایسی مدت تک کے لئے عقد سلم کرنا کہ اس مدت میں اس پھل کا پایا جانا یقینی نہ ہو یا شاذ ونادر ہی پایا جاتا ہو جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی خاص درخت کے پھل میں یا کسی خاص باغ کے پھل میں عقد سلم جائز نہیں ہے۔

ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں کہا ہے کہ پانچویں شرط، مسلم فیہ کی ادائیگی کے وقت عام طور پر اس کا پایا جانا ہے، ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ اس لئے کہ جب ایسا ہوگا تو مدت کے پورا ہونے پر اس کی ادائیگی ممکن ہوگی اور اگر عام طور پر موجود نہیں ہوگا تو بظاہر ادائیگی کے وقت موجود نہیں ہوگا اور اس وقت اس کو ادا کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

لہذا اس کی بیع صحیح نہ ہوگی، جیسے بھاگے ہوئے غلام کی بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد سلم میں ضرورت کی وجہ سے بہت سے غرر کو انگیز کیا جاتا ہے، لہذا اس میں مزید کسی غرر کو برداشت کرنے کی صلاحیت نہ ہوگی، تاکہ اس میں غرر زیادہ نہ ہوجائے [۲]۔

۲۷ - جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے، عقد کے وقت مسلم فیہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے، لہذا جو چیز عقد کے وقت موجود نہ ہو اور جو چیز مدت کے پورا ہونے سے قبل لوگوں کے پاس نہ رہے اس میں عقد سلم جائز ہے [۳]۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام بخاری

= نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۶، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۱۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۷۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۲۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۸۷، روضۃ الطالبین ۴/ ۸۔

---

(۱) فتح العزیز ۹/ ۲۴۳، کشاف القناع ۳/ ۲۹۰، کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۱۶۲، المحلی ۹/ ۱۱۴، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۱، شرح الخرشی ۵/ ۲۱۸، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۱۳، المنتقی للباجی ۴/ ۳۰۰، المہذب ۱/ ۳۰۵۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۲۵۔

(۳) فتح العزیز ۹/ ۲۴۵، المنتقی للباجی ۴/ ۳۰۰، المغنی ۴/ ۳۲۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۰، المقدمات الممہدات ص ۵۱۳، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹، الإشراف للقاضی عبدالوہاب ۱/ ۲۷۹۔

وامام مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے اور لوگ پھل میں ایک سال دو سال کے لئے عقد سلم کرتے تھے تو آپ نے فرمایا: "من أسلف في شئ، ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"[1] (جو شخص کسی چیز میں عقد سلم کرے اس کو متعین کیل، متعین وزن میں متعین مدت تک کے لئے کرنا چاہئے) حضور ﷺ نے عقد کے وقت مسلم فیہ کے موجود ہونے کی شرط نہیں لگائی، اگر اس کا موجود ہونا شرط ہوتا تو آپ اس کو ضرور ذکر کرتے اور آپ ان کو دو سال تین سال سے ضرور منع فرماتے، اس لئے کہ یہ یقینی ہے کہ اتنی طویل مدت تک پھل نہیں رہتے ہیں۔

نیز مدت پوری ہونے سے قبل سپردگی ضروری نہیں ہے، لہذا مسلم فیہ کا پایا جانا بھی ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت اس کے پائے جانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

حنفیہ، ثوری اور اوزاعی نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ جو چیز عقد کے وقت سے مدت کے پوری ہونے تک انقطاع کے بغیر مسلسل بازاروں میں موجود نہ رہے اس میں عقد سلم صحیح نہیں ہے[2]۔

اس شرط پر ان کی دلیل یہ ہے کہ مسلم الیہ کے مرجانے سے مدت باطل ہوجاتی ہے، اور اس کے ترکہ سے مسلم فیہ کا وصول کرلینا واجب ہوجاتا ہے، اسی لئے مسلم فیہ کے ہمیشہ موجود رہنے کی شرط لگائی جاتی ہے، تاکہ سپردگی پر قدرت بھی ہمیشہ رہے۔ اس لئے کہ اگر یہ شرط نہ ہو اور مسلم الیہ مدت پوری ہونے سے قبل مرجائے تو ہوسکتا ہے کہ مسلم

(۱) حدیث: "الذي رواه الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قدم المدينة......" کی تخریج فقرہ/۶ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/۲۱۳، المغنی ۴/۳۲۶، البحر الرائق ۶/۱۷۲، بدائع الصنائع ۵/۲۱۱۔

فیہ کو سپرد کرنا ناممکن ہوجائے تو اس کا نتیجہ غرر ہوگا[1]۔

چھٹی شرط: ادائیگی کی جگہ کا متعین کرنا:

۲۸- عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے، مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ کی تعیین کی شرط لگانے میں فقہاء کے چار مختلف رجحانات ہیں:

الف- حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مسلم فیہ کی نقل وحمل میں اخراجات نہ ہوں تو ادائیگی کی جگہ کو بیان کردینا شرط نہیں ہے، نقل وحمل سے مراد یہ ہے کہ اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے میں منتقل کرنے کے وسائل اختیار کرنے اور لے جانے والوں کو اجرت دینے کی ضرورت نہ ہو[2]۔

اگر اس کو منتقل کرنے میں اخراجات ہوں، اور وسائل کو اختیار کرنے کی ضرورت ہو تو ادائیگی کی جگہ کو متعین کرنے کی شرط ہونے میں امام ابوحنیفہ کا صاحبین کے ساتھ اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے: مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ کو بیان کردینا شرط ہے، اس لئے کہ فی الحال سپرد کرنا واجب نہیں ہے۔ اس لئے عقد کی جگہ، سپردگی کی جگہ متعین نہ ہوگی، اور جب جگہ متعین نہ ہوگی تو مجہول رہ جائے گی اور ایسی جہالت ہوگی جو جھگڑے کا سبب ہوگی، کیونکہ الگ الگ جگہ میں قیمتیں الگ الگ ہوتی ہیں، لہذا جگہ کو ختم کرنے کے لئے اس کو بیان کردینا ضروری ہوگا، اور یہ صفت کی جہالت کی طرح ہوجائے گی۔

(۱) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۴/۲۰۶ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، البحر الرائق ۶/۱۷۲، المقدمات الممہدات ص ۵۱۳۔

(۲) اس حکم میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس حالت میں مسلم الیہ کو حق ہوگا کہ جہاں چاہے ادا کردے جیسا کہ حصکفی نے درمختار میں اس کو صحیح قرار دیا ہے، ابن کمال نے اس کو صحیح قرار دیا ہے کہ عقد کی جگہ میں ادا کرے گا (الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۴/۲۰۷)۔

امام ابو یوسف و امام محمد نے کہا ہے کہ اس کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ عقد کی جگہ اس کو ادا کرے گا، اس لئے کہ عقد کی جگہ ہی التزام کی جگہ ہے، لہذا وہی جگہ اس چیز کی ادائیگی کے لئے متعین ہوجائے گی جس کو اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے، جیسے قرض لینے اور ہلاک کرنے کی جگہ اور جیسے متعین گندم کی بیع [1] ۔

ب- مالکیہ نے کہا ہے کہ ادائیگی کی جگہ کو متعین کرنا شرط نہیں، لیکن افضل ہے [2] ، ابن جزی کی ''القوانین الفقہیہ'' میں ہے: ادائیگی کی جگہ کی شرط لگانا زیادہ بہتر ہے..........، لہذا اگر عقد میں کوئی جگہ متعین نہ کرسکیں تو عقد کی جگہ ادائیگی کے لئے متعین ہوجائے گی، اور اگر وہ کوئی جگہ مقرر کردیں گے تو وہی جگہ متعین ہوجائے گی اور یہ جائز نہ ہوگا کہ مقررہ جگہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ قبضہ کرے اور دونوں مکانوں کے درمیان مسافت کا کرایہ بھی وصول کرے، اس لئے کہ یہ دونوں جگہ دو مدت کے درجہ میں ہیں [3] ۔

ج۔ معتمد قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے مسلم فیہ کی سپردگی کی جگہ کو بیان کردینا شرط ہے، اگر عقد کی جگہ سپردگی کے لائق نہ ہو، مثلاً جنگل ہو یا اس کو منتقل کرنے میں اخراجات ہوں اور اگر عقد ایسی جگہ میں ہو جو مسلم فیہ کی سپردگی کے لائق ہو یا اس کے منتقل کرنے میں اخراجات نہ ہوں تو یہ شرط نہ ہوگی، اور عرف کی وجہ سے سپردگی کے لئے عقد کی جگہ ہی متعین ہوجائے گی، یہ اس صورت میں ہے کہ مسلم فیہ ادھار ہو، اگر عقد سلم نقد ہو تو ادائیگی کی جگہ متعین کرنا شرط نہیں ہے، اور سپردگی کے لئے عقد کی جگہ ہی متعین ہوجائے گی [1] ۔

انہوں نے کہا ہے کہ مؤجل میں مکان کی تعیین کی شرط لگانے کی وجہ یہ ہے کہ اگر عقد کی جگہ سپردگی کے لائق نہ ہو تو جگہ کے فرق سے اغراض میں اختلاف وفرق ہوجائے گا، لہذا اس کو بیان کرنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ اوصاف میں تعیین کا معاملہ ہے، اور اگر اس کے نقل وحمل میں اخراجات ہوں تو اس لئے کہ جہاں سپرد کیا جائے گا ان مقامات کے اعتبار سے ثمن الگ الگ ہوگا۔ جیسا کہ ان صفات کا حکم ہے جن کے اختلاف سے ثمن میں اختلاف ہوجاتا ہے، اس کے برخلاف اگر اس کے نقل وحمل میں اخراجات نہ ہوں تو سپردگی کی جگہ کو بیان کرنا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں جگہ کے اختلاف سے اس کا ثمن نہیں بدلے گا، لہذا اس کا بیان کرنا واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ان صفات کا حکم ہے جن کے اختلاف سے ثمن میں اختلاف نہیں ہوتا ہے [2] ۔

د- حنابلہ کی رائے ہے کہ ادائیگی کی جگہ کو بیان کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے [3] ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جگہ کا ذکر شرط نہیں ہے، نیز اس لئے کہ وہ عقد معاوضہ ہے، لہذا ادائیگی کی جگہ کا ذکر کرنا اس میں شرط نہ ہوگا، جیسا کہ اعیان کی بیع میں شرط نہیں ہے۔ الا یہ کہ عقد کی جگہ ایسی ہو جہاں ادا کرنا ممکن نہ ہو جیسے کھلا ہوا میدان، دریا اور پہاڑ وغیرہ، اس وقت اس کا بیان کرنا شرط ہوگا، اس لئے کہ عقد کی جگہ میں ادا کرنا ناممکن ہے تو سپردگی کی جگہ مجہول ہوجائے گی، لہذا اجل کی طرح قول کے ذریعہ

---

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۷۶، رد المحتار ۴/ ۲۰۷، بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۹، المنتقی للباجی ۴/ ۲۹۹، اور یہ اس لئے کہ عاقدین کے درمیان جھگڑا ختم ہوجائے اور علم کے ساتھ وہ عقد کرسکیں۔

(۳) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۱۲۸، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲- ۱۳، فتح العزیز ۹/ ۲۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۳۰۷۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۰۷، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۷۔

(۳) حدیث ہے: "من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"۔

اس کی تعیین شرط ہوگی [۱]۔

عقد سلم پر مرتب ہونے والے اور اس سے متعلق احکام:

الف-عوضین میں ملکیت کا منتقل ہونا:

۲۹-اگر مسلم الیہ راس المال پر قبضہ کرلے گا تو اس کے لئے اس میں ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق ہوگا جو شرعا جائز ہو، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت ہے، اور اس کے قبضہ میں ہے۔

رہا مسلم فیہ! تو عقد کے تقاضا کے مطابق رب السلم کے لئے اس کے دین ہونے کے باوجود، اس میں رب السلم کی ملکیت ثابت وبرقرار نہیں رہتی ہے۔ سیوطی نے "الأشباہ والنظائر" میں کہا ہے کہ ذمہ میں واجب ہونے والے تمام دیون، ان کے لازم ہونے اور ان کے مقابل پر قبضہ کرنے کے بعد ثابت وبرقرار ہوجاتے ہیں، البتہ ایک دین ان سے مستثنی ہے اور وہ دین سلم ہے کہ وہ اگرچہ لازم ہوتا ہے، مگر ثابت وبرقرار نہیں ہوتا ہے، اس کے غیر ثابت رہنے کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فیہ کے انقطاع کے طاری ہوجانے کا خطرہ رہتا ہے، ایسی صورت میں عقد ہی فسخ ہوجائے گا [۲]۔

ب-دین سلم پر قبضہ سے قبل اس میں تصرف کرنا:

۳۰-اس بناء پر کہ دین سلم مستحکم نہیں ہوتا ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مسلم فیہ کی بیع اس شخص سے جس کے ذمہ میں ہے یا دوسرے سے کرنا یا اس کو بدلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں مسلم فیہ کے انقطاع کے سبب عقد کے فسخ ہونے کا، اور اس

(۱) کشاف القناع ۳/ ۲۹۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۱، نیز دیکھئے: المغنی ۴/ ۳۳۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۲۶۔

کا عوض لینے کے ممنوع ہونے کا اندیشہ ہے تو وہ قبضہ سے قبل مبیع کی طرح ہوگا، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلم في شئ، فلا یصرفه في غیره" [۱] (جو شخص کسی شئ میں بیع سلم کرے تو وہ اس کو دوسری چیز کی طرف نہ پھیر دے) انہوں نے کہا: اس کا تقاضا ہے کہ رب السلم دین سلم کو نہ مسلم الیہ سے فروخت کرے گا، نہ کسی دوسرے سے [۲]، یہ بیع کے بارے میں ہے۔ دوسرے تصرفات کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ رب السلم کے لئے مسلم فیہ پر قبضہ کرنے سے قبل اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، جیسے بیع شرکت، مرابحہ، تولیہ اگرچہ اس سے فروخت کرے جس پر وہ دین ہے [۳]۔

کاسانی نے کہا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ کرنے سے قبل اس کو بدلنا جائز نہیں ہے، اس طرح کہ رب السلم اس کی جگہ کوئی دوسری جنس سے لے لے۔ اس لئے کہ ہم نے بتادیا ہے کہ مسلم فیہ اگرچہ دین ہے، مگر وہ مبیع ہے۔ اور منقول مبیع پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، مسلم فیہ میں عقد "حوالہ" جائز ہے، اس لئے کہ حوالہ کا رکن اپنی شرائط کے ساتھ

(۱) حدیث: "من أسلم في شيء فلا یصرفه إلی غیره" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۶۶ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۳/ ۴۵ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے، اور الفاظ دارقطنی کے ہیں۔
ابن حجر نے حضرت ابوسعیدؓ سے روایت کرنے والے کو ضعیف کہا ہے اور علماء کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ضعف اور اضطراب کی وجہ سے حدیث کو معلول کہا ہے، ایسا ہی التلخیص الحبیر (۳/ ۲۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۶۶، ۲۰۹، تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۴/ ۱۱۸، أسنی المطالب ۲/ ۸۴، الأم ۳/ ۱۳۳ طبع زہری النجار، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۷، المہذب ۱/ ۲۷۰، فتح العزیز ۹/ ۳۳۲، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۰-۵۰۳-۵۰۶، المغنی ۴/ ۳۳۴، المبدع ۴/ ۱۹۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۲۔

(۳) دیکھئے: رد المحتار ۴/ ۲۰۹، کشاف القناع ۳/ ۲۹۳۔

موجود ہے، اسی طرح اس کا ''کفالہ'' بھی صحیح ہے، مسلم فیہ کے بدلہ میں رہن رکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ وہ حقیقت میں دین ہے اور رہن دین کے بدلہ میں خواہ کوئی بھی دین ہو جائز ہے [1]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مسلم فیہ کی بیع اور اس کو بدلنا جائز نہیں ہے اور کیا اس کا حوالہ کرنا جائز ہے، اس طرح کہ مسلم الیہ، رب السلم کو اس کے حق کے ساتھ ایسے شخص کے حوالہ کردے جس پر اس کا دین قرض یا دین اتلاف ہو، یا کیا اس پر حوالہ کرنا صحیح ہے، اس طرح کہ رب السلم اس شخص کو جس کا اس پر دین قرض یا دین اتلاف ہو مسلم الیہ کے حوالہ کردے۔ اس میں تین اقوال ہیں۔ اصح یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ دوسرا قول ہے کہ جائز ہے، تیسرا قول ہے کہ اس پر حوالہ کرنا ناجائز ہے۔ اس کا حوالہ کرنا جائز ہے [2]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ سے قبل اس کی بیع صحیح نہیں ہے، اگرچہ اس شخص سے ہو جس کے ذمہ میں وہ ہے اور نہ مسلم فیہ کی جگہ پر اس کے علاوہ کا لینا جائز ہے۔ خواہ مسلم فیہ موجود ہو، یا موجود نہ ہو اور خواہ عوض، قیمت میں اس کے مثل ہو یا کم وبیش ہو، اور اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے، یعنی دین سلم کا، اس لئے کہ یہ مسلم فیہ پر قبضہ سے قبل اس کو بدلنا ہے، لہذا بیع کی طرح جائز نہ ہوگا اور نہ اس پر حوالہ کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ یہ صرف مستحکم دین میں ہوتا ہے، اور عقد سلم میں فسخ کا خطرہ رہتا ہے [3]۔

۳۱- ابن تیمیہ اور ابن قیم جوزی نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ ان دونوں نے مسلم فیہ پر قبضہ کرنے سے قبل ثمن مثل یا اس سے کم میں اس کی بیع کو اس شخص سے جائز قرار دیا ہے جس کے ذمہ میں ہو۔ ثمن مثل سے زیادہ میں نقد بیع کرنا جائز قرار نہیں دیا ہے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۴۔

(۲) المجموع شرح المہذب ۹/ ۲۷۳۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۲۹۳۔

کا قول ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے [1]۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے کہا: اگر تم کسی چیز میں ایک مدت تک کے لئے عقد سلم کرو تو جس چیز میں عقد سلم کیا ہے اس کو لے لو تو ٹھیک ہے، ورنہ اس کا بدل اس سے کم لو، دوبار نفع نہ لو [2]۔

مدیون سے اس کی بیع کے جائز ہونے یا ثمن مثل یا اس سے کم اس کا عوض لینے کے جائز ہونے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ کوئی شرعی مانع نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث: ''**من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره**'' ضعیف ہے، وہ حجت کے لائق نہیں ہے [3]، اگر ثابت بھی ہو تو ''**فلا يصرفه إلى غيره**'' کا معنی ہے کہ اس کو دوسرے سلم کی طرف نہ پھیرے یا اس کو معین مؤجل سے نہ فروخت کرے، اور یہ محل نزاع نہیں ہے۔ ابن القیم نے کہا ہے: لہذا ثابت ہوگیا کہ حرمت کے بارے میں نہ تو کوئی نص ہے، نہ اجماع اور نہ قیاس ہے، بلکہ نص وقیاس کا تقاضا ہے کہ مباح ہو [4]۔

اور اس کی قیمت سے زائد عوض لینے کے ناجائز ہونے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ دین سلم بائع پر ہے اور وہ اس کا ضامن ہے، ابھی وہ مشتری کے ضمان میں نہیں لیا ہے، لہذا اگر مشتری اس کو مسلم الیہ سے اضافہ کے ساتھ فروخت کرے گا تو رب السلم اس چیز میں نفع لے گا جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی ہے اور صحیح حدیث میں ہے: ''عن

(۱) مختصر الفتاوی العصریہ لابن تیمیہ ص ۳۴۵، مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۹/ ۵۰۳-۵۰۴-۵۱۸-۵۱۹، تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ لابن القیم ۵/ ۱۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ ۵/ ۱۱۳۔

(۳) حافظ ابن حجر نے کہا: اس میں عطیہ بن سعد عوفی ہیں جو ضعیف ہیں، ابوحاتم، بیہقی، عبدالحق اور ابن القطان نے ضعف واضطراب کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے (التلخیص الحبیر ۳/ ۲۵)۔

(۴) تہذیب سنن ابی داؤد وایضاح مشکلاتہ ۵/ ۱۱۷۔

النبي ﷺ أنه نهى عن ربح مالم يضمن"[۱] (نبی کریم ﷺ نے اس چیز کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے جو ضمان میں نہ ہو)۔

۳۲-اس مسئلہ میں مالکیہ کا طریقہ میانہ روی کا ہے، اس لئے کہ انہوں نے مسلم الیہ کے علاوہ دوسرے سے مسلم فیہ کی بیع کی اجازت دی ہے، اگر وہ کھانے کی قسم کی چیز نہ ہو، چنانچہ ابن رشد الحفید نے کہا ہے: مسلم الیہ کے علاوہ دوسرے سے مسلم فیہ کی بیع ہر اس چیز سے جائز ہے جس سے خرید وفروخت جائز ہے، بشرطیکہ کھانے کی چیز نہ ہو، کیونکہ یہ اس کو کھانے کی چیز پر قبضہ سے قبل اس کی بیع میں داخل کردے گا[۲]۔

رہا اس کا عوض لینا یا مسلم الیہ سے اس کی بیع کرنا تو مالکیہ نے تین شرائط کے ساتھ اس کو جائز قرار دیا ہے، خرشی ان کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: مسلم الیہ کے لئے جائز ہے کہ مسلم فیہ کی جنس کے علاوہ سے سلم کی ادائیگی کرے خواہ مدت آگئی ہو یا نہ آئی ہو، البتہ اس کے لئے تین شرطیں ہیں:

اول: یہ کہ مسلم فیہ ان چیزوں میں سے ہو جن پر قبضہ سے قبل ان کی بیع جائز ہو، جیسے کپڑا سے کسی جانور میں بیع سلم کرے، اور اس جانور کے بدلہ میں دراہم لے لے، کیونکہ جانور پر قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز ہے۔

دوم: لیا ہوا مال ان چیزوں میں سے ہو جن کو مسلم فیہ سے ہاتھوں ہاتھ (نقد) فروخت کیا جاتا ہو، جیسا کہ مثلاً دراہم کے ذریعہ کسی کپڑا میں سلم کرے پھر اس کے بدلہ میں پیتل کا طشت لے لے۔ اس لئے کہ کپڑا سے طشت کی بیع ہاتھوں ہاتھ جائز ہے۔

سوم: لیا ہوا مال ان چیزوں میں سے ہو جن میں راس المال کے ذریعہ بیع سلم کرنا جائز ہو، جیسا کہ اگر دراہم کے ذریعہ جانور میں بیع سلم کرے، اور اس جانور کے بدلہ میں کپڑا لے لے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ دراہم کے ذریعہ کپڑا میں بیع سلم جائز ہے[۱]۔

ابن جزی نے کہا ہے: جو کھانے کی چیز میں عقد سلم کرے، اس کے لئے اس کی طرف سے کھانے کی چیز کے علاوہ دوسری چیز لینا جائز نہیں ہے، اور نہ دوسری جنس سے کھانے کی چیز لینا جائز ہے۔ خواہ یہ مدت پوری ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو۔ اس لئے کہ یہ کھانے کی چیز پر قبضہ کرنے سے قبل اس کی بیع کرنا ہے۔ اور اگر کھانے کی چیز کے علاوہ میں عقد سلم کرے تو اس کی جگہ پر دوسری چیز لینا جائز ہے اگر دوسری جنس پر اسی وقت قبضہ کرلے۔

اگر عقد کے وقت قبضہ نہیں کرے گا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دین کی بیع دین سے ہوجائے گی۔ اگر مسلم فیہ کھانے کی چیز ہو تو اسی جنس کی دوسری نوع لینا جائز ہے، مثلاً سیاہ کشمش کے بدلہ میں سفید لینا۔ البتہ اگر کوئی دوسرے سے اعلی یا ادنی ہو تو مدت پوری ہونے کے بعد جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ نرمی اور چشم پوشی ہے جو مدت پوری ہونے سے قبل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ادنی میں جلد ادا کرنے کی وجہ سے وضع کرنا ہوگا اور اعلی میں ضمان کا عوض ہوگا، اس کے بعد انہوں نے کہا ہے: مسلم فیہ کے عوض پر قبضہ سے قبل، اس کے بائع سے ثمن مثل یا اس سے کم میں بیع کرنا جائز ہے۔ زیادہ میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ زیادہ کی صورت میں اس پر ایسے سلم کی تہمت ہوگی جو نفع بخش ہو اور بائع کے علاوہ کسی دوسرے سے ثمن مثل یا کم وبیش کے ساتھ بیع کرنا جائز ہے۔ اگر ہاتھوں ہاتھ (نقد) ہو، تاخیر کے ساتھ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں غرر ہے۔ کیونکہ وہ ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ میں

---

(۱) حدیث: "نهى عن ربح مالم يضمن" یہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی مرفوع حدیث کا ایک ٹکڑا ہے، پوری حدیث ہے: "لا يحل سلف ولا بيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن" اس کی روایت ترمذی (۳/ ۵۲۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۱۔

(۱) شرح الخرشی ۵/ ۲۲۷۔

منتقل کرنا ہے اور اگر پہلی بیع نقد ہو تو جائز ہے [۱]۔

ج- مسلم فیہ کی ادائیگی:

۳۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد سلم میں جس مدت پر دونوں کا اتفاق ہے جب وہ مدت پوری ہو جائے تو مسلم الیہ پر مسلم فیہ دین کی ادائیگی واجب ہوگی۔

لہذا اگر وہ ان صفات کے ساتھ ادا کرے جن کی شرط واضح طور پر عقد میں لگائی گئی ہو تو رب السلم پر اس کو قبول کرنا واجب ہوگا [۲]، اس لئے کہ اس نے اس کے حق کو برمحل ادا کیا ہے، لہذا اس کا قبول کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ معین مبیع کا حکم ہے، خواہ اس پر قبضہ کرنے میں اس کو ضرر ہو یا نہ ہو۔

اگر وہ قبضہ کرنے سے انکار کرے گا تو اس کو کہا جائے گا یا تو اپنا حق لے لو، یا اس سے اس کو بری کر دو، اگر وہ قبضہ کرنے سے گریز اختیار کرے گا تو حاکم اس کو مسلم الیہ سے رب السلم کے لئے اپنے قبضہ میں لے لے گا اور اس کا ذمہ اس سے بری ہو جائے گا، اس لئے کہ حاکم اپنی ولایت کی وجہ سے گریز کرنے والے کے قائم مقام ہو جائے گا [۳]۔

مدت پوری ہونے سے قبل رب السلم کو مسلم الیہ سے مسلم فیہ دین کے مطالبہ کا حق نہیں ہے [۴]۔

لیکن اگر مدت پوری ہونے سے قبل مسلم الیہ اس کو ادا کر دے اور رب السلم اس کو قبول کرنے سے گریز کرے تو کیا اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

الف- شافعیہ و حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر مسلم الیہ اس کو مدت پوری ہونے سے قبل ادا کرے تو دیکھا جائے گا:

اگر ایسی چیز ہے کہ مدت پوری ہونے سے قبل اس پر قبضہ کرنے میں رب السلم کو ضرر ہو یا تو اس لئے کہ وہ جلد خراب ہو جانے والی ہو، جیسے پھل اور کھائی جانے والی تمام اشیاء، یا پرانی چیز نئی چیز سے کم تر ہو، جیسے تمام غلہ جات تو رب السلم پر اس کو قبول کرنا واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی تاخیر سے اس کا مفاد وابستہ ہے، اس طرح کہ اس وقت اس کو اس کے کھانے یا کھلانے کی ضرورت ہوگی؟ یہی حکم حیوان کا ہے، اس لئے کہ اس کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہے اور اس وقت تک اس پر خرچ کرنے کی ضرورت ہوگی اور ہوسکتا ہے کہ اس کو اس وقت ضرورت ہو اور اس سے پہلے ضرورت نہ ہو۔ یہ اس وقت ہے جب کہ اس کی حفاظت میں اخراجات ہوں جیسے روئی وغیرہ یا ہنگامی وقت ہو جس چیز پر قبضہ کرے گا اس کے لوٹ لئے جانے کا اندیشہ ہو، ان تمام حالات میں اس کو لینا اس پر واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر قبضہ کرنے میں اس کو ضرر ہے اور ابھی اس کے استحقاق کا وقت نہیں آیا ہے تو یہ اس کی صفت میں نقص کے درجہ میں ہوگا۔

اگر ایسی چیز ہو کہ اس پر قبضہ کر لینے میں کوئی ضرر نہ ہو۔ اس طرح کہ وہ بدلنے والی چیز نہ ہو، مثلا لوہا، سیسہ یا پیتل، کیونکہ اس میں نیا، پرانا یکساں ہوتا ہے، اسی طرح تیل اور شہد بھی ہے اور اس پر قبضہ کرنے میں اخراجات برداشت کرنے اور خوف کی وجہ سے ضرر نہ ہو تو اس پر قبضہ کر لینا اس پر واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا مقصد حاصل ہے، مزید جلد ادائیگی کا نفع بھی اس کو ہے تو یہ صفت میں اضافہ اور مؤجل دین کو جلد ادا کرنے کے قائم مقام ہوگا۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ رب السلم کو گریز کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہو، اور مسلم الیہ کو بری الذمہ ہونے کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ

---

(۱) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۴-۲۷۵ طبع الدار العربیہ للکتاب بتونس۔
(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۹-۳۰۔
(۳) المغنی ۴/ ۳۳۹، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۲۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۴) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰۔

ہو اس طرح کہ مسلم فیہ کے بدلہ میں کوئی رہن ہو یا کوئی کفیل ہو تو رب السلم کو راجح مذہب کے مطابق قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، ورنہ اس میں دو اقوال ہیں: اصح یہ ہے کہ مجبور کیا جائے گا (۱)۔

ب- مالکیہ نے کہا ہے کہ اگر مدت پوری ہونے سے قبل، مسلم فیہ ادا کرے تو اس کو قبول کرنا جائز ہے، واجب نہیں ہے، اور متاخرین نے ایک دو دنوں میں قبول کرنے کو واجب قرار دیا ہے (۲)۔

۳۴- اگر مسلم الیہ، مسلم فیہ دین کو مشروط صفت کے ساتھ مقررہ وقت کے گذر جانے کے بعد حاضر کرے تو حنابلہ نے کہا ہے کہ اس پر قبضہ کرنا اس پر واجب ہوگا، جیسا کہ دونوں کے جدا ہونے کے بعد بائع معین مبیع کو حاضر کرے (۳)۔

مالکیہ نے کہا ہے: اس کے بارے میں امام مالک کے شاگردوں میں اختلاف ہے۔ ان سے ایک روایت یہ ہے کہ اس پر قبضہ کرنا اس پر واجب ہوگا مثلاً جاڑے کی مخملی چادروں میں عقد سلم کرے، اور اس کو گرمی میں حاضر کرے، ابن وہب اور ایک جماعت نے کہا ہے: یہ اس پر واجب نہ ہوگا (۴)۔

اس مسئلہ میں اختلاف کے منشا کی وضاحت کرتے ہوئے ابن رشد الحفید نے کہا ہے کہ جن لوگوں نے مدت کے گذر جانے کے بعد قبضہ کو ضروری قرار نہیں دیا ہے ان کا خیال ہے کہ سامان سے مقصود مقررہ وقت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ دوسرے وقت سے نہیں ہوتا ہے۔ اور جن لوگوں نے اس کو جائز کہا ہے اور اس پر قبضہ کرنے کو واجب قرار دیا ہے، انہوں نے اس کو درہم و دینار سے تشبیہ دی ہے (۱)۔

اگر مسلم الیہ، مسلم فیہ کو وقت مقررہ میں اس صفت کے خلاف لائے جس کی شرط عقد میں لگائی گئی ہے تو دیکھا جائے گا اگر اس نے اس کو اسی جنس اور اسی نوع سے حاضر کیا ہے، لیکن جس صفت کی شرط لگائی گئی ہے، اس سے گھٹیا صفت پر ہے تو رب السلم کے لئے اس کو قبول کرنا جائز ہوگا، لیکن اس پر واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں اپنے حق کو ساقط کرنا ہے۔ لہذا اس کا لینا اس پر واجب نہ ہوگا۔

اگر اسی جنس اور اسی نوع سے حاضر کیا ہے اور مشروط صفت سے اعلی ہے تو اس کو قبول کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے عقد کے تقاضا کے مطابق ادا کیا ہے اور اضافہ اس کے تابع ہے جو نفع بخش ہے، ضرر رساں نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی کوئی غرض فوت نہیں ہوتی ہے (۲)۔

اگر اسی جنس سے دوسری نوع حاضر کرے، مثلاً خضری کھجور میں عقد سلم کرے اور برنی حاضر کرے یا ہروی کپڑا میں عقد کرے اور مروی حاضر کرے تو شافعیہ کے یہاں تین اقوال ہیں:

نووی نے کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ اس کا قبول کرنا حرام ہے، دوسرا قول ہے: واجب ہے، تیسرا قول ہے کہ جائز ہے، المحلی نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عوض لینے کے مشابہ ہے، یعنی ربا کی جنس سے سپردگی کی تاخیر کے ساتھ اس کا عوض لینا ہے (۳)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا اس پر لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ عقد میں وہ چیز داخل ہوگی جو شرط لگائی ہوئی صفت پر ہو اور اس میں بعض صفات نہیں ہیں، کیونکہ نوع بھی ایک صفت ہے اور وہ موجود نہیں ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ کوئی دوسری صفت موجود نہ ہو۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳۳۹، نیز دیکھئے: روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۹۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، نیز دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲، المنتقی للباجی ۴/ ۳۰۴، المدونہ ۹/ ۴۳۔

(۳) المغنی ۴/ ۳۳۹، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۹، کشاف القناع ۳/ ۲۸۸۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۲۹، المغنی ۴/ ۳۴۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۷۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۰، القلیوبی علی شرح المحلی للمنہاج ۲/ ۲۵۵۔

ابویعلی نے کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا اس پر لازم ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں کی جنس ایک ہے، زکوۃ میں دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملایا جاتا ہے تو یہ نوع میں یکسانیت کے ساتھ صفت میں اضافہ کے مشابہ ہوگا[۱]۔

مسلم فیہ میں جس صفت کا مکمل پایا جانا واجب ہے، اس کی حد میں فیصلہ کن معیار کو ابن قدامہ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے: رب السلم کو صفت کا ادنی درجہ لینے کا حق ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے عقد سلم کیا ہے تو اس نے اس کو اختیار دیدیا ہے کہ عقد میں جو داخل ہو اس کو ادا کرے، لہذا اس سے اس کا ذمہ بری ہو جائے گا[۲]۔

۳۵- جس عقد میں کسی معین جگہ میں مسلم فیہ دین کو ادا کرنا مسلم الیہ پر واجب ہو تو اگر وہ اس کو اس جگہ لائے تو رب السلم کو اس کے قبول کرنے سے گریز کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر مسلم الیہ اس کو دوسری جگہ ادا کرنا چاہے تو اس بارے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

الف- حنفیہ، مالکیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ دوسری جگہ اس کو قبول کرنا رب السلم پر واجب نہ ہوگا۔ اگر چہ نقل وحمل آسان ہو، اور یہ جائز نہیں ہے کہ مقررہ جگہ کے علاوہ دوسری جگہ وصول کرے اور دونوں مقام کے درمیان والی مسافت کا کرایہ وصول کرے، اس لئے کہ یہ دونوں دو اجل کے درجہ میں ہیں۔

"البدائع" میں ہے: اگر مشروط جگہ کے علاوہ میں ادا کرے تو رب السلم کو حق ہے کہ انکار کردے۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**المسلمون علی شروطهم**"[۳] (مسلمان اپنی شرط پر رہیں گے)، اگر وہ اس کو اس پر کرایہ دے تو اس کے لئے اس پر کرایہ لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جب وہ مسلم فیہ پر قبضہ پالے گا تو مقبوض میں اس کی ملکیت متعین ہو جائے گی، تو واضح ہو جائے گا کہ اس نے اپنی ملکیت منتقل کرنے پر اجرت لیا ہے، لہذا جائز نہ ہوگا اور اجرت کو واپس کرے گا، البتہ اس کو حق ہوگا کہ مسلم فیہ کو واپس کردے، تاکہ وہ اس کو مشروط جگہ پر سپرد کرے، اس لئے کہ اس کا حق وہاں سپرد کرنے میں ہے اور وہ اپنا حق عوض کے بغیر باطل کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے، لہذا مشروط جگہ میں سپردگی کے بارے میں اس کا حق باقی رہے گا[۱]۔

ب- شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر مسلم الیہ، مسلم فیہ کو سپردگی کی جگہ کے علاوہ میں دوسری جگہ کرنا چاہے اور رب السلم اس کو لینے سے گریز کرے تو اگر اس کے نقل وحمل میں خرچ ہو یا جگہ خوفناک ہو تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا، ورنہ دو اقوال ہیں: ان کی بنیاد مدت پوری ہونے سے قبل ادا کرنے کے بارے میں دو اقوال پر ہے، لہذا اگر راضی ہو جائے اور اس کو لے لے تو اس کو نقل وحمل کا خرچ لینے کا حق نہ ہوگا، نووی نے کہا ہے: میں کہتا ہوں کہ اصح قول یہ ہے کہ اس کو مجبور کیا جائے گا[۲]۔

د- اجل کے پورا ہونے کے وقت مسلم فیہ کا متعذر رہونا:

۳۶- اگر اجل کے پورا ہونے کے وقت مسلم فیہ منقطع ہو جائے، اس طرح کہ مقررہ وقت پر مسلم فیہ کا رب السلم کو سپرد کرنا مسلم الیہ کے

---

(۱) المغنی ۴/ ۳۴۰، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۱۷۔

(۲) المغنی ۴/ ۳۴۱، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۲۸۹۔

(۳) حدیث: "المسلمون علی شروطهم" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے، لیکن ابن حجر نے التغلیق (۳/ ۲۸۲ طبع المکتب الإسلامی) میں ایک حدیث ذکر کی ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳، الخرشی ۵/ ۲۲۸، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، نیز دیکھئے: المدونہ ۹/ ۴۲ (مطبعہ السعادہ ۱۳۲۳ھ)، نیز دیکھئے: کشاف القناع ۳/ ۲۹۲، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۲۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۳۱۔

لئے ناممکن ہوجائے تو اس پر مرتب ہونے والے احکام کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف مذاہب ہیں:

الف- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، اظہر قول میں شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ رب السلم کو اختیار ہوگا کہ اس کے پائے جانے تک صبر کرے اور اس کے پائے جانے پر اس سے اس کا مطالبہ کرے یا عقد سلم کو فسخ کردے اور راس المال اگر موجود ہو تو واپس لے لے اور اگر موجود نہ ہو تو اس کا عوض لے لے، اس لئے کہ اس کی واپسی ناممکن ہے۔ صاحب ہدایہ نے کہا ہے: اس لئے کہ عقد سلم صحیح ہو چکا ہے اور عجز طاری ہے جو زائل بھی ہوسکتا ہے، تو یہ ایسا ہی ہے جیسے قبضہ سے قبل مبیع بھاگ جائے۔

ابن رشد الحفید نے کہا ہے: ان کی دلیل یہ ہے کہ عقد موصوف فی الذمہ پر ہوا ہے اور وہ اپنی اصل پر باقی ہے اور اس کے جواز کی شرط میں سے یہ نہیں ہے کہ اسی سال کے پھل میں سے ہو۔ بلکہ وہ ایک شئ ہے جس کی شرط رب السلم نے لگائی ہے، لہذا اس کو خیار ہوگا [1]۔

نووی نے انقطاع کا ضابطہ اس طرح کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ مسلم فیہ اگر بالکل موجود نہ ہو، اس طرح کہ وہ چیز اسی شہر میں پیدا ہوتی تھی۔ مگر کوئی ایسی آفت آ گئی۔ جس نے فصل کو بالکل برباد کردیا تو یہ حقیقی انقطاع ہے، اگر دوسرے شہر میں وہ پائی جائے، لیکن لانے میں خراب ہوجائے یا صرف ایسے لوگوں کے پاس موجود ہو جو اس کے ہاتھ فروخت نہ کرتے ہوں تو یہ انقطاع ہے اور اگر گراں قیمت میں فروخت کرتے ہوں تو یہ انقطاع نہیں ہے، بلکہ اس کو حاصل کرنا واجب ہوگا، اور اگر اس کو منتقل کرنا ممکن ہو تو واجب ہوگا اگر قریب ہو [2]۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۰، کشاف القناع ۳/ ۲۹۰، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰، الخرشی ۵/ ۲۲۱، المغنی ۴/ ۳۲۶، الہدایہ مع فتح القدیر والعنایہ ۶/ ۲۱۴، المہذب ۱/ ۳۰۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۱۔

(۲) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۲۔

ب- زفر، اشہب اور ایک قول میں امام شافعی نے کہا ہے کہ عقد سلم فسخ ہوجائے گا اور رب السلم، راس المال واپس لے لے گا، تاخیر کرنا جائز نہ ہوگا۔

ابن رشد نے اشہب کی رائے کی وجہ بتاتے ہوئے کہا ہے: گویا انہوں نے سمجھا ہے کہ یہ ادھار کی بیع ادھار سے ہے، شیرازی نے امام شافعی کے اس قول کی وجہ بتاتے ہوئے کہا ہے: اس لئے کہ جس پر عقد ہوا ہے وہ اس سال کا پھل ہے اور وہ ہلاک ہو چکا ہے، لہذا عقد فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اگر غلہ کے کسی ڈھیر سے ایک قفیز خریدے اور وہ ڈھیر ہلاک ہوجائے، امام زفر کی دلیل بعینہ یہی ہے، جس کو ابن الہمام نے نقل کیا ہے کہ بطلان، قبضہ سے قبل سپردگی سے عاجز ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہ ایسا ہوگیا کہ معین مبیع میں قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے۔ اس لئے کہ کوئی شئ اپنی جگہ کے علاوہ میں ثابت نہیں ہوتی ہے، اور اس کے فوت ہوجانے کے بعد باقی نہیں رہتی ہے، جیسا کہ اگر ''فلوس'' سے خریدے اور قبضہ سے قبل ان کا چلن بند ہوجائے تو عقد باطل ہوجائے گا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا [1]۔

ج- سحنون نے کہا: رب السلم کو عقد سلم فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، بلکہ وہ آئندہ سال تک کے لئے صبر کرے گا [2]۔

ھ- عقد سلم میں اقالہ:

۳۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ عقد سلم میں اقالہ جائز ہے، لہذا اگر رب السلم اقالہ کرے تو مسلم الیہ پر واجب ہوگا کہ اگر ثمن باقی ہو تو اس کو واپس کردے اور اگر باقی نہ ہو

(۱) الہدایہ مع العنایہ و فتح القدیر ۶/ ۲۱۴، القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، المہذب ۱/ ۳۰۹، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۱۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۲۷۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۰۔

تو اگر مثلی ہو تو اس کا مثل واپس کرے اور ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واپس کرے۔

ابن المنذر نے کہا ہے کہ ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اجماع ہے کہ پورے مسلم فیہ میں اقالہ جائز ہے [۱]، دیکھا جائے اصطلاح ''اقالۃ''۔

اگر اقالہ کے بعد عاقدین اس پر متفق ہوجائیں کہ مسلم الیہ، رب السلم کو راس المال کا عوض عین یا ثمن دیدے تو اس کے جائز ہونے میں فقہاء کے دو مختلف اقوال ہیں:

الف- حنفیہ، امام مالک اور ان کے اصحاب اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے [۲]، امام ابوحنیفہ کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلم في شيء، فلا يصرفه إلى غيره" [۳] (جو کسی شیٔ میں عقد سلم کرے تو اس کو دوسری طرف نہ پھیرے) اور اس لئے بھی کہ یہ عقد سلم کی وجہ سے مسلم الیہ کے ضمان میں ہے، لہذا اس پر قبضہ سے قبل اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر مشتری کے قبضہ میں ہوتا [۴]، امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ یہ اقالہ ایک ناجائز کام کا ذریعہ بن جائے گا [۵]۔

ب- امام شافعی، ثوری اور حنابلہ میں سے ابویعلی کی رائے ہے کہ مسلم فیہ کا عوض لینا جائز ہے [۶]، اس لئے کہ یہ ذمہ میں مستحکم چیز کا عوض ہے، لہذا اس کا عوض لینا جائز ہوگا جیسا کہ اگر قرض ہوتا، نیز اس لئے کہ وہ ایسا مال ہے جو عقد کے فسخ ہونے کی وجہ سے اس کے پاس لوٹ کر آیا ہے لہذا اس کا عوض لینا جائز ہوگا، جیسا کہ بیع میں ثمن کا حکم ہے اگر بیع فسخ ہوجائے۔ مسلم فیہ عقد کی وجہ سے قابل ضمان ہے اور یہ عقد کے فسخ کے بعد قابل ضمان ہے، اور حدیث میں مسلم فیہ مراد ہے تو اس میں یہ داخل نہ ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: اگر ہم یہ کہیں تو اس کا حکم اس مال کے حکم کی طرح ہوگا کہ اگر وہ قرض ہو یا عین کی بیع میں ثمن ہو تو اس کو دوسری چیز میں سلم بنانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دین کی بیع دین سے ہوجائے گی اور اس میں وہ جائز ہوگا جو قرض میں اور بیع کے فسخ ہونے کی صورت میں ثمن میں جائز ہوتا ہے [۱]۔

شیرازی نے کہا ہے کہ اگر وہ دوسری چیز میں سلم کرنا چاہے تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ دین سے دین کی بیع ہوجائے گی اور اگر اس سے کوئی عین خریدنا چاہے تو دیکھا جائے گا۔ اگر ربا کی کوئی ایک علت دونوں کو جمع نہ کر رہی ہو جیسے دراہم کی بیع دیناروں سے اور گندم کی بیع جو سے تو قبضہ سے قبل دونوں کا جدا ہونا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ دونوں میں سے کوئی دوسرے سے عین کے بدلہ میں عین فروخت کرے، اور اگر ربا کی کوئی ایک علت دونوں کو جمع کر رہی ہو جیسے دراہم کی بیع گندم سے اور کپڑے کی بیع کپڑے سے تو اس میں دو اقوال ہیں: اول: بغیر قبضہ کے دونوں کا جدا ہونا جائز ہوگا، جیسا کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے عین کے بدلہ میں کوئی عین فروخت کرے اور قبضہ کے بغیر دونوں جدا ہوجائیں تو جائز ہے، دوم: جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مبیع ذمہ میں ہے، لہذا اس کے عوض پر قبضہ کرنے سے قبل جدا ہونا جائز نہ ہوگا جیسا کہ مسلم فیہ کا حکم ہے [۲]۔

---

(۱) المغنی ۴/ ۳۳۶-۳۳۷، المہذب ۱/ ۳۰۹، المدونہ ۹/ ۶۹ (مطبعۃ السعادہ ۱۳۲۳ھ)، بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۲۳، المنتقی ۴/ ۳۰۲۔

(۲) ردالمحتار ۴/ ۲۰۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، البدائع ۵/ ۲۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲، المغنی ۴/ ۳۳۷۔

(۳) حدیث: "من أسلم في شيء فلا يصرفه......" کی تخریج فقرہ/ ۳۰ میں گذر چکی ہے۔

(۴) المغنی ۴/ ۳۳۷۔

(۵) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲۔

(۶) المغنی ۴/ ۳۳۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۳۲، المہذب ۱/ ۳۰۹۔

(۱) المغنی ۴/ ۳۳۷۔

(۲) المہذب ۱/ ۳۰۹۔

و۔ مسلم فیہ دین کی توثیق:

۳۸- یہ بات مخفی نہیں ہے کہ مسلم فیہ دین کی توثیق دو میں سے کسی ایک امر کے ذریعہ ہوتی ہے:

الف- یا تو کتابت یا شہادت کے ذریعہ، مسلم فیہ دین میں رب السلم کے حق کی تاکید سے ہوتی ہے تاکہ مسلم الیہ انکار نہ کر سکے، اور بھول جائے تو اس کی یاددہانی کرائی جاسکے اور مقدار یا صفت میں مسلم فیہ کے کم ہونے کا دعوی نہ کرے وغیرہ۔ تفصیل اصطلاح "توثیق" میں ہے۔

ب- یا کفالہ ورہن سے ہوتی ہے، کفالہ سے مسلم فیہ دین کی توثیق کے بارے میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

(۱) حنفیہ، امام مالک، امام شافعی، اسحاق اور ابن المنذر کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے۔ ایک روایت امام احمد سے یہی ہے، عطاء، مجاہد، عمرو بن دینار اور حکم وغیرہ کی رائے یہی ہے [۱]۔

امام شافعی نے "الأم" میں لکھا ہے کہ سلم، سلف ہے، اسی وجہ سے میں کہتا ہوں کہ اس میں رہن اور کفالہ میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ایک بیع ہے اور اللہ جل ثناءہ نے رہن کا حکم دیا ہے اور اللہ تعالی کے حکم کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ مباح ہو، اس لئے کہ سلم بھی ایک بیع ہی ہے [۲]۔

(۲) حنابلہ کی رائے جو ان کے نزدیک معتمد ہے، یہ ہے کہ مسلم الیہ سے رہن یا کفیل لینا صحیح نہیں ہے [۳]، اس لئے کہ رہن اگر مسلم کے راس المال میں، رہن اور کفیل لے گا تو ایسے مال میں لے گا جو نہ فی الحال واجب ہے اور نہ آئندہ واجب ہوگا، اس لئے کہ مسلم الیہ اس کا مالک ہو چکا ہے اور اگر مسلم فیہ میں لے گا تو رہن صرف ایسی چیز میں جائز ہے جس کا وصول کرنا رہن کے ثمن سے ممکن ہو اور مسلم فیہ کو وصول کرنا نہ رہن سے ممکن ہے، نہ کفیل سے ممکن ہے، نیز اس کے قبضہ میں تعدی کی وجہ سے رہن کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ بھی ہے تو وہ مسلم فیہ کے علاوہ سے اپنا حق وصول پانے والا ہوجائے گا، حالانکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "من أسلم في شيء، فلا يصرفه إلى غيره" [۱] (جو شخص کسی چیز میں عقد سلم کرے، اس کو دوسری طرف نہ پھیرے) اور اس لئے بھی کہ جو ضامن کے ذمہ ہوگا، وہ اس کے قائم مقام ہوگا جو مضمون عنہ کے ذمہ میں ہے تو یہ عوض اور اس کا بدل لینے کے حکم میں ہوجائے گا اور یہ جائز نہیں ہے [۲]۔

(۳) حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، الحسن، سعید بن جبیر اور اوزاعی سے مروی ہے کہ یہ مکروہ ہے [۳]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اگر ہم سلم کے ضمان کو صحیح کہیں گے تو حقدار کو حق ہوگا کہ ان میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے اور دونوں میں سے کوئی بھی اس کو ادا کردے دونوں کا ذمہ اس سے بری ہوجائے گا۔ پھر اگر مسلم الیہ، مسلم فیہ ضامن کو سپرد کرے، تاکہ وہ رب السلم کو دیدے تو جائز ہوگا، اور ضامن وکیل ہوگا اور اگر کہے کہ یہ اس کی طرف سے لے لو جس کا ضمان تم نے میری طرف سے لیا ہے تو صحیح نہ ہوگا اور قبضہ فاسد ہوگا اور وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ ادا کرنے کے بعد ہی لینے کا مستحق ہوسکتا ہے، پھر اگر اسے رب السلم تک پہنچادے تو بری ہوجائے گا، اس لئے کہ مسلم الیہ نے اس کو جس

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۳۲۸، منح الجلیل ۳ر۲۵۲، ردالمحتار ۴ر۲۶۳، ۵ر۳۱۸، المغنی ۴ر۳۴۲، الأم ۳ر۹۴۔

(۲) الأم ۳ر۹۴۔

(۳) شرح منتہی الإرادات ۲ر۲۲۲، المغنی ۴ر۳۴۲، کشاف القناع ۳ر۲۹۸۔

(۱) حدیث: "من أسلم فيشيء فلا يصرفه إلى غيره" کی تخریج فقرہ ر ۳۰ میں گذر چکی ہے۔

(۲) المغنی ۴ر۳۴۲۔

(۳) المغنی ۴ر۳۴۲، شرح منتہی الإرادات ۲ر۲۲۲۔

چیز میں تصرف کرنے کا اختیار دیا ہے، اس نے اس کو پہنچا دیا اور اگر اس کو تلف کردے تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسی کے ساتھ اس پر قبضہ کیا ہے [۱]۔

نیز اگر مسلم فیہ کے بارے میں رہن یا ضامن لے، پھر دونوں عقد سلم میں اقالہ کرلیں یا مسلم فیہ کے ناممکن ہونے کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے تو رہن باطل ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جس دین کی وجہ سے رہن تھا وہی ختم ہوگیا، اور ضامن بھی بری ہوجائے گا۔

اور فوراً سلم کے راس المال کو واپس کرنا مسلم الیہ پر واجب ہوگا، اور مجلس میں اس پر قبضہ کرنا شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ عوض نہیں ہے [۲]۔

ز- مسلم فیہ کی قسط وار ادائیگی پر متفق ہونا:

۳۹- اگر کوئی شخص کسی چیز میں اس شرط پر عقد سلم کرے کہ وہ مختلف اوقات میں قسط وار مقررہ حصہ لے گا۔ مثلاً گھی میں کہ کچھ حصہ رجب کے شروع میں لے گا، کچھ حصہ رمضان کے شروع میں اور کچھ حصہ نصف شوال میں لے گا۔

تو اس کے جائز ہونے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

الف- مالکیہ اور اظہر قول میں شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کا کسی ایک مدت تک ذمہ میں ہونا جائز ہو، اس کا دو یا تین مدتوں تک ہونا بھی جائز ہوگا، جیسا کہ اعیان کی بیع میں ثمن کا حکم ہے [۳]۔

ب- ایک دوسرے قول میں امام شافعی کی رائے ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو دونوں میں بعد والی مدت کے مقابلہ میں ہوگا وہ اس سے کم ہوگا جو دوسرے کے مقابلہ میں ہوگا، اور یہ مجہول ہے، لہذا جائز نہ ہوگا [۱]۔

ج- حنابلہ کی رائے جو ان کے یہاں معتمد ہے، یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ ایک جنس میں دو مدت تک عقد سلم کرنا صحیح ہے، مثلاً گھی میں کہ کچھ حصہ رجب میں لے گا اور کچھ حصہ رمضان میں اس لئے کہ جو بیع ایک مدت تک کے لئے جائز ہے وہ دو یا چند مدتوں تک کے لئے جائز ہوگی اگر ہر مدت کی قسط اور اس کا ثمن بیان کردیا جائے اس لئے کہ جس کی مدت دور ہوگی، قریب مدت والے پر زائد ہوگا تو جو اس کے مقابلہ میں ہوگا کم ہوگا، اس لئے اس کی قسط اور ثمن کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اگر قسط و ثمن بیان نہ کیا جائے تو صحیح نہ ہوگا۔

اور یہ بھی صحیح ہے کہ کسی ایک چیز میں مثلاً گوشت، روٹی یا شہد میں عقد سلم کرے اور مطلقاً روزانہ ایک حصہ لے، یعنی چاہے ہر قسط کا ثمن بیان کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے۔

جس چیز میں سلم کیا کہ روزانہ اس میں سے مقررہ مقدار لے گا اگر اس میں سے بعض پر قبضہ کرلے اور باقی پر قبضہ دشوار ہوجائے تو اس کی قسط کے مطابق ثمن سے واپس لے گا، باقی کو مقبوض پر افضل نہیں قرار دے گا، اس لئے کہ وہ ایک مبیع ہے جس کے اجزاء ایک دوسرے کے مثل ہیں۔ لہذا ثمن کی قسط اس کے اجزاء پر برابر تقسیم ہوگی، جیسا کہ اگر اس کی مدت ایک ہوتی [۲]۔

---

(۱) المغنی ۴؍ ۳۴۳۔
(۲) المغنی ۴؍ ۳۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) روضۃ الطالبین ۴؍ ۱۱، أسنی المطالب ۲؍ ۱۲۶، المغنی ۴؍ ۳۳۸، الإشراف علی مسائل الخلاف ۱؍ ۲۸۰، المہذب ۱؍ ۳۰۷۔

(۱) المہذب ۱؍ ۳۰۷۔
(۲) کشاف القناع ۳؍ ۲۸۶-۲۸۷، نیز دیکھئے: شرح منتہی الإرادات ۲؍ ۲۱۸-۲۱۹، المغنی ۴؍ ۳۳۸۔

سِلْم

تعریف:

۱-سلم: سین کے زبر اور زیر کے ساتھ: اس کا معنی صلح ہے، مذکر ومونث دونوں استعمال ہوتا ہے۔

سلم: مسالم یعنی آپس میں صلح کرنے والے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: أنا سلم لمن سالمنی (میں اس کے لئے سراپا صلح ہوں جو مجھ سے صلح کرے)۔

تسالم: تصالح کے معنی میں ہے، اور مسالمۃ: یعنی مصالحت۔

سلم اسلام کے معنی میں بھی آتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالی کا قول ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اُدْخُلُوا فِيْ السِّلْمِ كَافَّةً"[1] (اے ایمان والو! اسلام میں پورے داخل ہوجاؤ)۔

وہ کہتے ہیں: اسلام: عاجزی کا اظہار اور شریعت کا اعلان کرنا ہے، اور اس چیز کی پابندی کرنا ہے جس کو نبی ﷺ لے کر آئے ہیں، اسلام کی وجہ سے خون محفوظ ہو جاتا ہے اور مکروہات (ناپسندیدہ اشیاء) کو دور کیا جاتا ہے[2]۔

سلم اپنی شرعی حقیقت میں اپنی لغوی حقیقت سے الگ نہیں ہے، اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں: یہ (سلم) صلح ہے حرب کی ضد، یا یہ کافروں

(۱) سورۂ بقرہ/۲۰۸۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سلم"، النہایہ لابن الأثیر ۲/ ۳۹۴، الجامع لأحکام القرآن ۳/ ۲۳، فتح الباری ۸/ ۱۵۸ طبع السلفیہ۔

کے ساتھ جہاد نہ کرنا ہے، جبکہ جہاد نہ کرنے کی شرائط پائی جائیں[1]۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"[2] (اور اگر وہ جھکیں صلح کی طرف تو آپ بھی اس طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-ہدنہ:

۲-مہادنہ: آپس میں صلح کرنے کو کہتے ہیں، اسی کو موادعہ اور معاہدہ بھی کہا جاتا ہے۔

اور شریعت میں مہادنہ حربیوں سے عوض لے کر یا بغیر عوض کے ایک معین مدت کے لئے قتال نہ کرنے پر صلح کرنا ہے[3]۔

ب-أمان:

۳-أمان لغت میں: آنے والے زمانے میں کسی ناپسندیدہ امر کی توقع نہ کرنا ہے۔

اور شریعت میں: حربی سے قتال کے وقت یا اس پر تاوان کے وقت ایک مدت تک کے لئے اس کے خون، اس کی غلامی اور اس کے مال کو مباح کرنے سے رک جانا ہے، بشرطیکہ اس کا قیام اسلامی حکومت میں ہو[4]۔

ج-ذمہ

۴-ذمہ لغت میں: عہد اور امان ہے۔

(۱) قواعد الفقہ للمجددی/ ۳۲۵، المعجم الوسیط۔

(۲) سورۂ أنفال/ ۶۱۔

(۳) شرح روض الطالب ۴/ ۲۲۴ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی ۸/ ۴۵۹۔

(۴) الحطاب ۳/ ۳۶۰ بحوالہ ابن عرفہ۔

اور فقہاء کے نزدیک: اپنے دیار میں کفار کو جزیہ کے عوض ٹھہرانا، ان کی حفاظت اور ان سے دفاع کرنا ہے۔ دیکھئے: موسوعہ ۷۔

د-معاہدہ:

۵-یہ باہم عہد و پیمان کرنا اور معاہدہ کرنا ہے، معاہد ایسا شخص ہے کہ اس کے اور آپ کے درمیان کوئی عہد ہو۔

ابن الاثیر کہتے ہیں: حدیث میں اس کا زیادہ تر اطلاق اہل ذمہ پر ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق ان کے علاوہ دوسرے کفار پر بھی ہوتا ہے جب کہ ایک مدت کے لئے جنگ نہ کرنے پر ان سے مصالحت ہوئی ہو[1]۔

و-موادعہ:

۶-یہ جنگ نہ کرنے اور تکلیف نہ پہنچانے پر مصالحت کرنا ہے، موادعہ درحقیقت متارکہ ہے، یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کو چھوڑ دیں جس میں وہ مشغول ہیں[2]۔

اجمالی حکم:

اول: سلم بمعنی اسلام:

۷-مطلق سلم جو اصل ملت (مذہب) کی بنیاد پر ہوتا ہے، کسی معاہدہ کی وجہ سے وجود میں نہیں آتا ہے، اور یہ صرف مسلمان کو حاصل ہوتا ہے، خواہ وہ پیدائشی طور پر ہو یا اسلام میں داخل ہو کر ہوا ہو، دیکھئے: "اسلام" موسوعہ ۴۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) النہایہ ۵/ ۱۶۷۔

دوم: سلم بمعنی مصالحت:

۸-یہ مسلمانوں اور غیر مسلم کفار کے درمیان بطور معاہدہ ہوتا ہے، اس کی کئی انواع ہیں:

نوع اول: جو دائمی اور مستقل ہو، اور یہ عقد ذمہ ہے:

اس کا مقصد بعض کفار کو اسلامی مملکت میں ان کے کفر پر باقی رہنے دینا ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ جزیہ ادا کریں اور اسلام کے دنیاوی احکام کی پابندی کریں۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "اہل الذمہ" موسوعہ ۷، "جزیہ" موسوعہ ۱۵۔

نوع دوم:

جو موقت یعنی عارضی ہو، اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: عقد ہدنہ:

۹-اس میں اصل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"[1] (اور وہ جھکیں صلح کی طرف تو آپ بھی اس طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مہادنہ (مصالحت کرنا) جائز ہے، بشرطیکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کی کوئی مصلحت ہو[2]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَلاَ تَهِنُوْا وَ تَدْعُوْا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمْ

(۱) سورۂ أنفال/ ۶۱۔

(۲) الجامع لأحکام القرآن ۸/ ۳۹-۴۱، المغنی ۸/ ۴۵۹، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲/ ۴۴۳، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۱/ ۲۶۹، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۴/ ۲۲۴۔

الْأَعْلَوْنَ''[1] (سوتم ہمت نہ ہارواورانہیں صلح کی طرف مت بلاؤاور تم ہی غالب رہوگے)۔

لیکن اگرموادعہ (مصالحت کرنا) میں کوئی مصلحت پیش نظر نہ ہوتو بالاجماع ایسا کرنا جائزنہیں[2]۔

صاحب ''روض الطالب'' کہتے ہیں: اس میں اصل (اجماع سے پہلے) اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''بَرَاءَ ةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ''[3] (اللہ کی طرف سے اور اس کے رسول کی طرف سے دست برداری ہے)

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ''[4] (اور وہ جھکیں صلح کی طرف تو آپ بھی اس طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا حدیبیہ کے سال قریش سے مصالحت کرنا ہے[5] اور یہ جائز ہے، واجب نہیں[6]۔

ابن العربی کہتے ہیں: اگر مسلمانوں کے پاس طاقت وقوت، غلبہ، متعدد جماعتیں اور مضبوط طاقت ہوتو کوئی صلح نہیں۔

اور اگر کوئی فائدہ حاصل کرنے کے لئے یا کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے صلح کرنے میں ہی مسلمانوں کے لئے مصلحت ہوتو اس میں کوئی حرج نہیں کہ اس سلسلہ میں مسلمان پہل کریں جب کہ انہیں اس کی ضرورت ہو۔

رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے چند شرائط پر صلح کر لی جن کو ان

(۱) سورۂ محمد / ۳۵۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی ۲ / ۴۴۳۔
(۳) سورۂ توبہ / ۱۔
(۴) سورۂ أنفال / ۶۱۔
(۵) حدیث: ''مهادنته قريشا عام الحديبية'' کی روایت بخاری (الفتح ۵ / ۳۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴ / ۱۴۰۹-۱۴۱۰ طبع الحلبی) نے متعدد صحابہ سے کی ہے۔
(۶) روض الطالب ۴ / ۲۲۴۔

لوگوں نے توڑ دیا تو حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ان لوگوں کے عقد صلح کو بھی ختم کر دیا گیا، آپ ﷺ نے ضمری، الجندل کے دومہ اکیدر اور اہل نجران سے معاہدہ کیا، اور آپ ﷺ نے قریش سے دس سال کے لئے معاہدہ امن کیا حتی کہ قریش نے آپ کے معاہدہ کو توڑ دیا۔

خلفاء اور صحابہؓ بھی اس طریقہ پر چلتے رہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''ہدنہ، صلح، معاہدۃ''۔

عارضی عقد صلح کی دوسری صورت: عقد امان:

۱۰ - یہ عقد غیر لازم ہے، جسے شرائط کی موجودگی میں توڑا جاسکتا ہے، اور اس کا حکم جواز کا ہے، بشرطیکہ ضرر نہ ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے مطابق اگر چہ اس میں ظاہری مصلحت نہ ہو، حنفیہ کا اختلاف ہے جن کے نزدیک یہ شرط ہے کہ اس میں مسلمانوں کے لئے کوئی ظاہری مصلحت ہو۔

عقد امان اور عقد ہدنہ کے درمیان ظاہری فرق یہ ہے کہ عقد ہدنہ صرف امام یا اس کے نائب کے منعقد کرنے سے ہی واقع ہوگا، جب کہ عقد امان امام کی طرف سے، مسلمانوں کی ایک جماعت کی طرف سے اور مسلمانوں کے عام افراد کی طرف سے خواہ وہ کوئی عورت ہی ہو، جمہور فقہاء کے نزدیک واقع ہوجائے گا، مالکیہ میں سے ابن الماجشون کا کہنا ہے کہ عورت، غلام اور بچہ کی طرف سے عقد امان، ابتداء واقع نہیں ہوگا، لیکن اگر واقع کردے تو امام کے واقع کرنے سے واقع ہوجائے گا اور اگر چاہے تو امام اس کو رد کردے۔

فقہاء نے اس کے احکام ''ابواب السیر والجہاد'' میں تفصیل سے بیان کئے ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح ''امان'' موسوعہ ۶۔

(۱) القرطبی ۸ / ۴۰۔

حربیوں کے ساتھ صلح کرنے کی دعوت:

۱۱-مسلمانوں کے امام کی طرف سے کفار کے ساتھ عقد صلح اور معاہدۂ امن کی دعوت دینا جائز ہے، اگر ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو جس کا فائدہ مسلمانوں کو پہنچ رہا ہو، حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ امام اگر دیکھے کہ حربیوں یا ان کی کسی جماعت کے ساتھ مصالحت کرنے میں مسلمانوں کے لئے مصلحت ہے تو ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"[۱] (اور وہ جھکیں صلح کی طرف تو آپ بھی اس طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔ "وادع رسول الله ﷺ أهل مكة عام الحديبية على أن يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين"[۲] (اور رسول اللہ ﷺ نے حدیبیہ کے سال اہل مکہ سے اس بات پر صلح کی کہ آپ ﷺ کے اور اہل مکہ کے درمیان دس سال تک جنگ بند رہے گی) اور اس لئے کہ مصالحت کرنا بھی معنوی طور پر ایک جہاد ہے، اگر اس میں مسلمانوں کے لئے خیر ہو، کیونکہ مقصود جو کہ دفع شر ہے، دونوں ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ حکم اوپر مروی مدت تک محدود نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا معنی اس سے زائد مدت تک دراز ہوتا ہے، برخلاف اس کے جب کہ مصالحت کرنے میں کوئی خیر نہ ہو، اس لئے کہ یہ ظاہری اور معنوی طور پر جہاد کو ترک کرنا ہے، اور اگر اس (امام) نے کسی مدت تک کے لئے ان سے مصالحت کر لی ہے، پھر اس نے محسوس کیا کہ صلح توڑ دینا ہی زیادہ فائدہ مند ہے تو ان سے صلح کو توڑ دے گا اور ان سے قتال کرے گا، اس لئے کہ مصلحت جب بدل جائے تو نقض عہد ہی جہاد ہوگا اور ایفائے عہد ظاہری اور معنوی طور پر جہاد کو ترک کرنا ہوگا، اور دھوکہ (غداری) سے بچنے کے لئے نقض عہد ضروری ہے، رسول اللہ ﷺ نے عہود کے بارے میں فرمایا: "وفاء لاغدر"[۱] (وعدہ کو پورا کیا جائے اس میں کوئی دھوکہ دہی نہیں کی جائے)، اتنی مدت رکھنا ضروری ہوگا جس میں نقض عہد کی خبر تمام حربیوں تک پہنچ جائے، اس سلسلہ میں اتنی مدت کا گزر جانا کافی ہوگا کہ حربیوں کا بادشاہ نقض عہد کو جان لینے کے بعد اپنے ملک کے تمام اطراف میں اس خبر کو پھیلا سکے، کیونکہ ایسا کرنے میں غدر کی نفی ہو جائے گی[۲]۔

۱۲-اس کے لئے مالکیہ اور شافعیہ نے کئی شرطیں ذکر کی ہیں:

اول: یہ کہ اس کا معاہدہ کرنے والا امام ہو یا اس کا نائب، برخلاف امان کے، کہ وہ صحیح ہے، خواہ وہ عام افراد کی طرف سے ہو۔

دوم: یہ کہ ایسا کسی مصلحت کی وجہ سے ہو، جیسے مطلقا یا وقتی طور پر قتال کرنے سے عاجز ہونا، عوض کے ساتھ ہو یا بلا عوض کے، اور اگر ظاہری مصلحت نہ ہو مثلا مسلمان ان پر غالب آ گئے تو معاہدہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

سوم: یہ کہ کسی فاسد شرط سے وہ عقد خالی ہو، ورنہ جائز نہیں ہوگا، مثلا یہ شرط ہو کہ کوئی مسلم قیدی ان کے قبضہ میں رہنے دیا جائے، یا مسلمانوں کا کوئی گاؤں خالی کرا کر ان کے قبضہ میں رہنے دیا جائے اور یہ کہ وہ ہم سے کوئی مال لے لیں، اِلا یہ کہ ان کی طرف سے کوئی اندیشہ ہو تو ہر وہ چیز جائز ہو جائے گی جس سے منع کیا گیا ہے۔

---

(۱) سورۂ أنفال ر ۶۱۔

(۲) حدیث: "وادع رسول الله ﷺ أهل مكة......" کی تخریج فقرہ ر ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "وفاء لا غدر" کی روایت ابوداؤد (۳ر ۱۹۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴ر ۱۴۳ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن عبسہؓ سے موقوفاً کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حسن صحیح ہے۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۴ر ۲۹۳-۲۹۴ طبع الأمیریہ، الاختیار ۴ر ۱۲۰-۱۲۱ طبع المعرفہ، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۲ر ۴۴۳-۴۴۴ طبع بولاق، ابن عابدین ۳ر ۲۲۶ طبع المصریہ، تبیین الحقائق ۳ر ۲۴۵-۲۴۶ طبع الأمیریہ۔

چہارم: اور یہ خاص طور پر مالکیہ کا مذہب ہے کہ اس کی مدت کم یا زیادہ کے ساتھ محدود نہ ہو، بلکہ اسے امام کے اجتہاد اور بقدر ضرورت چھوڑ دیا جائے اور جب اسلام کو قوت حاصل ہوجائے تو مہلت نہیں دی جائے گی[۱]۔

شافعیہ نے چوتھی شرط کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے، یہ ان کے نزدیک جیسا کہ ''الروضہ'' میں ہے مشروع مدت تک محدود ہوگا۔

پھر یہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو مسلمان کمزور ہوں گے یا نہیں ہوں گے، اگر کمزور نہیں ہیں اور امام مصالحت کرنے ہی میں مصلحت سمجھے تو چار مہینے یا اس سے کم مدت کے لئے مصالحت کرلے، اور ایک سال سے زیادہ مدت کے لئے قطعی طور پر جائز نہیں، اور مذہب کے مطابق ایک سال کے لئے بھی نہیں، اور اظہر قول کے مطابق ان دونوں کے درمیان اور چار مہینے کی مدت کے درمیان کوئی مدت جائز نہیں۔

اگر مسلمان کمزور ہوں تو ضرورت کے مطابق تو دس سال کی مدت تک کے لئے مصالحت جائز ہوگی اور دس سے زیادہ جائز نہیں ہوگی، لیکن اگر مدت ختم ہوجائے اور ضرورت باقی ہو تو معاہدہ نئے سرے سے کیا جائے گا[۲]۔

۱۳ - حنابلہ نے مصلحت کے وقت کفار سے مصالحت کرنے کو جائز کہا ہے اگر مال کے بدلہ ہو جسے مسلمان بوقت ضرورت کفار کو دیں، مثلاً مسلمانوں کے ہلاک یا قید ہوجانے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ مال کے ذریعہ اپنی جان کا فدیہ دینا قیدی کے لئے جائز ہے، اسی طرح یہاں ہوگا اور کسی بڑی ذلت کو رفع کرنے کے لئے مثلاً قتل یا قید اور بچوں کی گرفتاری جو ان کے کفر کا سبب بنے، چھوٹی ذلت کو برداشت کرنا جائز ہے۔

زہری کہتے ہیں: ''**أرسل رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن وهو مع أبي سفيان يعني يوم الأحزاب أرأيت إن جعلت لک ثلث ثمر الأنصار أترجع بمن معک من غطفان أو تخذل بين الأحزاب؟ فأرسل إليه عيينة إن جعلت الشطر فعلت**''[۱] (رسول اللہ ﷺ نے عیینہ بن حصن کے پاس جب کہ وہ احزاب کے دن ابوسفیان کے ساتھ تھے پیغام بھیجا کہ تمہارا کیا خیال ہے اگر میں تمہارے لئے انصار کے پھلوں کا ایک تہائی مختص کردوں تو کیا تم ان لوگوں کو لے کر لوٹ جاؤ گے جو قبیلہ غطفان کے افراد تمہارے ساتھ ہیں، یا مختلف گروپوں کے درمیان جاکر ان کو ترک جنگ پر آمادہ کروگے؟ تو عیینہ نے آپ ﷺ کے پاس یہ پیغام بھیجا کہ اگر آپ نصف حصہ دیں تو میں ایسا کرنے کو تیار ہوں) اگر یہ جائز نہ ہوتا تو نبی ﷺ خرچ نہ کرتے، اور یہ کہ مدت اس میں معلوم ہو، اس لئے کہ جس چیز کا متعین کرنا واجب ہے، اس کا معلوم ہونا بھی واجب ہے جیسا کہ خیار شرط ہے، اگرچہ دس سال سے زائد ہو، اس لئے کہ مصالحت دس سال سے کم میں جائز ہے تو اس مدت سے زیادہ میں بھی جائز ہے، جیسا کہ مدت اجارہ ہے، اور اس لئے کہ صرف مصلحت کی وجہ سے عقد مصالحت جائز ہے، لہٰذا جہاں مصلت پائی جائے گی اس کو حاصل کرنے کے لئے عقد مصالحت جائز ہوگا، اور اگر ان سے مطلقاً عقد مصالحت کرلیا اس طور پر کہ کسی مدت کی قید نہیں لگائی تو یہ عقد صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ مطلق ہونا ہمیشگی کا تقاضا

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۰۵-۲۰۶ طبع الفکر، الخرشی ۳/ ۱۵۰، ۱۵۱ طبع بولاق، شرح الزرقانی ۳/ ۱۴۸-۱۴۹ طبع الفکر، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۹ طبع دار المعرفہ۔

(۲) المہذب ۲/ ۲۶۰-۲۶۱ طبع حلب، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۴-۳۳۶ طبع المکتب الإسلامی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۳۷-۲۳۸ طبع حلب، الجمل علی المنہج ۵/ ۲۲۸-۲۲۹ طبع التراث۔

(۱) حدیث: ''أرسل رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن......'' کی روایت عبد الرزاق (۵/ ۳۶۷-۳۶۸ طبع المجلس العلمی) نے زہری سے مرسلاً کی ہے۔

کرتا ہے اور یہ بالکلیہ ترک جہاد کا سبب بنتا ہے جو کہ ناجائز ہے، یا مصالحت کو کسی کی مشیئت پر معلق کردے، مثلاً جو ہم چاہیں یا جو تم چاہو یا جو فلاں چاہے یا جس پر اللہ تم کو باقی رکھے تو مدت میں جہالت پائے جانے کی وجہ سے یہ عقد صحیح نہ ہوگا جیسا کہ مطلق اجارہ۔

۱۴- قرطبی کہتے ہیں: علماء کا اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے اس قول: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ" (۱) اس لئے کہ اللہ تعالی نے ایسے وقت میں صلح کرنے سے منع کیا جب کہ مسلمانوں کو صلح کرنے کی ضرورت نہ ہو، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے اس قول: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ" سے منسوخ ہے اور ایک قول یہ ہیکہ یہ آیت محکمہ ہے۔ اور دونوں آیتیں دو مختلف حالتوں اور وقتوں میں نازل ہوئیں ہیں، ایک قول یہ ہے کہ: اللہ تعالی کا یہ قول "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ" ایک قوم کے سرداروں کے سلسلہ میں مخصوص ہے اور دوسری آیت عام ہے، لہذا کفار سے مصالحت کرنا ضرورت کے وقت ہی جائز ہوگا، اور یہ اس وقت جب کہ مسلمانوں میں قوت کی کمی کی وجہ سے ہم ان سے مقابلہ نہ کریں (۲)۔

(۱) سورۂ انفال/۶۱۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۶/۲۵۶۔

سماد

تعریف:

۱- سماد: جس کے ذریعہ زمین کو کھاد والی بنائی جائے، یہ "سمد الأرض" سے ماخوذ ہے: یعنی زمین کو کھاد کے ذریعہ مفید بنایا۔

"تسميد الأرض"، یعنی زمین میں کھاد ڈالنا۔

سماد: جو کھیتی اور سبزی کی جڑوں میں مٹی اور گوبر وغیرہ کی کھاد ڈالی جائے، تا کہ وہ اچھی طرح اُگ آئے۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

الف- کھاد کے پاک ہونے اور نجس ہونے کا حکم:

۲- پرندوں کے علاوہ غیر ماکول اللحم جانوروں کی لید سے بنائے گئے کھاد کے نجس ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور جو کھاد غیر ماکول اللحم پرندوں یعنی پنجہ رکھنے والے پرندے جیسے شاہین اور باز کی بیٹ سے بنائے گئے ہوں، وہ جمہور کے نزدیک نجس ہیں، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ وہ پاک ہیں (۲)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سمد"، کشاف القناع للبہوتی ۶/۱۹۴ طبع عالم الکتب، مغنی المحتاج ۲/۱۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۱۴، الدسوقی ۱/۱۵۱، جواہر الإکلیل ۱/۹، مغنی المحتاج ۱/۷۵، القلیوبی ۱/۱۴۷، کشاف القناع ۱/۱۹۳۔

اوروہ کھاد جو ماکول اللحم جانوروں کی لید سے بنائے گئے ہوں اس کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام زفر کی رائے اور امام محمد کی بھی ایک روایت یہ ہے کہ وہ مطلقاً پاک ہیں، خواہ وہ پرندوں کے ہوں یا بقیہ دوسرے جانوروں کے، اور یہ شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، جس کا ذکر امام نووی نے ''الروضۃ'' میں کیا ہے۔

مالکیہ نے ماکول اللحم جانور کے کھاد کے پاک ہونے کے سلسلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ وہ نجس چیزیں نہ کھاتا ہو، اگر وہ نجس چیزیں کھاتا ہوتو اس کا کھاد بھی ان کے نزدیک نجس ہوگا[۱]۔

شافعیہ کی رائے اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ تمام جانوروں کی لید، خواہ وہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، پرندے ہوں یا پرندوں کے علاوہ ہوں، نجس ہے، امام زفر اور امام محمد کے علاوہ حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے، البتہ انہوں نے عموم بلوی کی وجہ سے ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ کا استثناء کیا ہے اور اس کو معفوعنہ میں سے شمار کیا ہے[۲]۔

اس مسئلہ میں دوسرے اقوال بھی ہیں، جن کی تفصیل اصطلاح ''روث، عذرۃ، زبل، نجاسۃ'' میں دیکھی جائے۔

نجس چیزوں کے ذریعہ کھاد بنانے اور نجس کھاد ڈالے گئے درختوں کے پھل کھانے کا حکم:

۳- مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ کھیتی پاک ہے جسے نجس چیز سے سیراب کیا گیا ہو یا کسی نجس بیج سے پودا اگایا گیا ہو، اور جس کا ظاہر نجس ہوتو کھانے سے پہلے اسے دھولیا جائے اور جب بالی نکل آئے تو اس سے نکلنے والے دانے قطعی طور پر پاک ہیں، انہیں دھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح کھیرا، ککڑی اور ان جیسی چیزیں پاک ہیں، ان کو دھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، شافعیہ نے کتے اور خنزیر کی لید کا استثناء کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی کی لید سے کھاد بنانا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نجس چیزوں کے ذریعہ کھاد بنانا جائز ہے، اور نجس چیزوں کے ذریعہ سیراب کی گئی کھیتیاں نہ حرام ہیں اور نہ مکروہ۔

حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ کھیتیاں یا پھل جنہیں نجس چیزوں کے ذریعہ سیراب کیا گیا ہو یا ان کو نجس کھاد دی گئی ہو، حرام نہیں ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: ہم رسول اللہ ﷺ کی زمینیں کرایہ پر دیتے تھے اور یہ شرط لگادیتے تھے کہ لوگوں کے فضلات اس میں نہ ڈالے جائیں، اور اس لئے بھی کہ نجاست کی وجہ سے پیداوار کے کچھ اجزاء چھوڑ دیئے جاتے ہیں، اور تبدیلی ماہیت ان کے نزدیک نجاست کو پاک نہیں کرتا ہے، ابن عقیل کہتے ہیں: اس کا احتمال ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہو، حرام نہ ہو، اور ان پرنا پاک کرنے کا حکم نہ لگایا جائے، اس لئے کہ نجاست کی ہیئت باطنی طور پر بدل جاتی ہے، لہذا تبدیلی ماہیت کی وجہ سے وہ پاک ہوگی، جیسا کہ خون حیوان کے اعضاء کے اندر گوشت میں تبدیل ہوجاتا ہے اور دودھ بن جاتا ہے، سعد بن ابی وقاصؓ اپنی زمین میں آدمی کے فضلات ڈالا کرتے تھے اور کہتے تھے: "مكتل عرة مكتل برة" (ایک ٹوکرا پاخانہ ایک ٹوکرا گندم لانے والا ہے) اور "عرة" لوگوں کا پاخانہ ہے[۱]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۱۲۶، جواہر الإکلیل ۱/۹، ۱۷، ۲۱، القلیوبی وعمیرہ ۱/۰۷، کشاف القناع ۱/۱۹۴، المغنی ۲/۸۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/۷۹، الاختیار ۱/۳۴، المغنی ۲/۸۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/۲۱۷، بدائع الصنائع ۵/۱۴۴، الفتاوی الہندیہ ۳/۱۱۶، جواہر الإکلیل ۱/۱۰-۱۲، حاشیۃ الجمل ۲/۸۶، المجموع شرح المہذب ۲/۵۷۳، المغنی ۸/۵۹۴، ۴/۲۸۳، کشاف القناع ۶/۱۹۴۔

ب-کھاد کی بیع:

۴- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کھاد کی بیع جائز ہے، خواہ وہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا، اور صرف آدمی کے پاخانہ کی بیع ان کے نزدیک مکروہ ہے، برخلاف اس کے کہ اس میں مٹی یا راکھ ملی ہوئی ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ کہتے ہیں: گوبر، لید اور پاک کھاد جیسے کبوتر کی بیٹ، گائے کا گوبر اور اونٹ کی مینگنی وغیرہ کی بیع جائز ہے۔

اور نجس کھاد کی بیع حنابلہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''**إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه**''[۱] (اللہ تعالیٰ جب کسی قوم پر کسی چیز کے کھانے کو حرام کرتا ہے تو ان پر اس کے ثمن کو بھی حرام کر دیتا ہے)، اور یہ مالکیہ کا ظاہر مذہب بھی ہے چنانچہ انہوں نے بیع کے باب میں ذکر کیا ہے: ایسی چیزوں کی بیع صحیح نہیں ہے جو نجاست اصلیہ ہو یا جس کا پاک ہونا ممکن نہ ہو جیسے گوبر، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک بیع میں طہارت کی شرط ہے، لیکن عمل مالکیہ کے نزدیک کھاد کی بیع کے جواز پر ہے جو آدمی کے پاخانہ سے نہ بنایا گیا ہو، اور یہ ضرورت کی وجہ سے ہے۔

شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ مطلقا کھاد کی بیع جائز نہیں ہے، خواہ وہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا، اس لئے کہ وہ نجس ہے اور نجس کی بیع درست نہیں ہے، خواہ تبدیلی ماہیت کے ذریعہ اس کا پاک کرنا ممکن ہو، جیسے مردار کی کھال، یا اس کا پاک کرنا ممکن نہ ہو جیسے گوبر اور کھاد وغیرہ[۱] دیکھئے: ''نجاسۃ''۔

ج-عقد مزارعت یا عقد مساقات وغیرہ میں کھاد کا حکم:

۵- جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ہر وہ شرط جو اعمال زراعت میں سے نہیں ہے اگر مالک اس کی شرط لگائے تو عقد مزارعت فاسد ہو جائے گا، اور اسی میں سے زمین میں گوبر کی کھاد ڈالنا ہے تو اس کی خریداری رب المال کے ذمہ ہوگی، اس لئے کہ وہ عمل نہیں ہے، لہذا وہ اس چیز کے حکم میں ہوگا جس کے ذریعہ بار آوری کی جاتی ہے، البتہ زمین میں اس کا بکھیرنا عامل کے ذمہ ہے مثلاً تلقیح کرنا (یعنی نر کھجور کا شگوفہ مادہ کھجور میں ڈالنا)، اگر دونوں نے اس کی شرط لگائی تو یہ تاکید ہوگی، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک پر ایسی چیز کی شرط لگائی جو دوسرے کے ذمہ لازم ہو تو قاضی اور ابو الخطاب کا کہنا ہے کہ یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے تقاضہ کے خلاف ہے، لہذا یہ اس کو فاسد کر دے گی جیسے عقد مضاربت میں رب المال پر عمل کی شرط لگا دی جائے۔

حنفیہ نے اپنے قول میں اس کا اضافہ کیا ہے کہ ہر وہ شرط جس سے مدت کے ختم ہونے کے بعد زمین کے مالک کو فائدہ ہو، اس سے مزارعت فاسد ہو جائے گی جیسے کہ زمین میں گوبر کی کھاد کا ڈالنا[۲]۔

---

(۱) حدیث: ''إن الله إذا حرم على قوم......'' کی راویت ابوداؤد (۳/ ۷۵۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۶-۲۴۷، الدسوقی ۳/ ۱۰، کشاف القناع ۳/ ۱۵۶، الحطاب ۴/ ۲۶۰، أسنی المطالب ۲/ ۸، الروضہ ۳/ ۳۴۸، المغنی ۴/ ۲۸۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۶، بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۴۔

(۲) المغنی ۵/ ۴۰۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۵۴، الاختیار ۳/ ۷۸ طبع دار المعرفہ بیروت۔

سماع

تعریف:

۱- **سماع ، سمع کا مصدر ہے، یعنی سمع یسمع سَمعا و سِمعا و سماعا**، اس کے معانی درج ذیل ہیں:

الف- ادراک : کہا جاتا ہے : **سمع الصوت سماعا** جب وہ حس سماعت کے ذریعہ آواز کو محسوس کر لے، ایسا شخص سامع ہے، اسی سے سماع ہے، غناء اور آلات غناء سننے کے معنی میں، اور کبھی اس کا اطلاق صرف غناء پر ہوتا ہے [۱]۔

ب- اِجابت : جیسے نماز کی دعاؤں میں ہے: "**سمع الله لمن حمده**"، یعنی جس نے اس کی تعریف کی اس کو قبول کیا۔

ج- فہم : کہا جاتا ہے: **سمعت کلامه**، جب اس کے لفظ کا معنی سمجھ جائے۔

د- قبول : مثلاً: **سمع عذره** ، جب عذر قبول کر لے، **سمع القاضي البينة** یعنی اس نے بینہ کو قبول کر لیا، اور سمع الدعوی، یعنی اس کو رد نہیں کیا [۲]۔

اس کا اصطلاحی معنی ان لغوی معانی سے الگ نہیں ہے۔

(۱) النہایہ، لسان العرب، تاج العروس، المصباح۔

(۲) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر ۲/۴۰۱، لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استماع:

۲- سماع قصد کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور بغیر قصد کے بھی، جب کہ استماع بغیر قصد کے نہیں ہوتا ہے، جو چیز سنی گئی ہے اس کا بھی نام سماع رکھتے ہیں چنانچہ غناء کو بھی سماع کہا جاتا ہے [۱]۔

ب- اِنصات:

۳- اِنصات، خاموش رہنا ہے اور سماع اور استماع کی خاطر لغو کو ترک کرنا ہے۔ دیکھئے: "استماع"، اللہ تعالی نے اس معنی کے دو کلمے اس آیت میں ذکر کئے ہیں: "**وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا**" [۲] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)۔ اہل لغت وتفسیر کی صراحت کے مطابق معنی یہ ہے: جب امام قراءت کرے تو تم اس کی قراءت کو غور سے سنو اور بات مت کرو [۳] جیسا کہ یہ دونوں کلمے ایک ساتھ بہت سی احادیث میں وارد ہیں، اسی طرح یہ دونوں حضرت عثمان بن عفانؓ کے قول میں وارد ہیں، جیسا کہ امام مالک نے اس کی روایت کی ہے: "**إذا قام الإمام يخطب يوم الجمعة فاستمعوا وأنصتوا**" [۴] (جب امام کھڑا ہوجائے اور جمعہ کا خطبہ دینے لگے تو تم غور سے سنو اور خاموشی اختیار کرو)۔

(۱) الفروق للعسکری رص ۷۰۔

(۲) سورۂ أعراف ر ۲۰۴۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) اثر: "**إذا قام الإمام يخطب يوم الجمعة فاستمعوا وأنصتوا**" کی روایت امام مالک نے (الموطأ ۱/۱۰۴ طبع عیسی الحلبی) میں حضرت عثمان بن عفانؓ سے موقوفاً کی ہے۔

ج- إصغاء:

۴- یہ انصات میں مبالغہ کے طور پر حسن سماع کے ساتھ استماع کا پایا جانا ہے، اس لئے کہ یہ صیغہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سننے والے نے اپنی سماعت یا اپنے کان کو بولنے والے یا آلہ صوت کی طرف مائل کر دیا، یہاں تک کہ ہر وہ چیز جو اس کو مشغول کرنے والی ہو اس سے منقطع ہو جائے [(۱)]۔

د- غناء:

۵- غناء (مد کے ساتھ) لغت میں مسلسل بلند آواز کو کہتے ہیں، ابن سیدہ نے کہا: غناء وہ آواز ہے جس سے طرب پیدا ہو۔

اور اصطلاح میں: قرطبی نے اپنی کتاب "کشف القناع" میں اس کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ شعر کے ذریعہ اور رجز کے ذریعہ ایک مخصوص طور پر آواز کو بلند کرنا ہے [(۲)]، پس غناء بھی سماع کی ایک قسم ہے۔

تغبیر: ایک قسم کا غناء ہے جس کے ذریعہ غابرہ یعنی آخرت کو یاد کیا جاتا ہے، مغبّرہ ایک قوم ہے جو اللہ کا ذکر دعا و تضرع کے ساتھ کرتی ہے، ان کا یہ نام اس لئے ہے کہ وہ لوگوں کو فانی یعنی دنیا سے بے رغبتی اور باقی یعنی آخرت کی ترغیب دیتے ہیں، اور یہ "غبر" سے مشتق ہے جس کا استعمال باقی کے لئے ہوتا ہے، جیسا کہ ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے، امام شافعی نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ قرآن سے غافل کر دیتا ہے اور انہوں نے اس کو زنادقہ کا عمل شمار کیا ہے، شیخ ابن تیمیہ نے اس کے بارے میں کہا کہ وہ سماع کے اقسام کے زیادہ مشابہ ہے، اس کے ساتھ ائمہ نے اس کو مکروہ کہا ہے تو اس کے علاوہ کے ساتھ کیسے مکروہ نہ ہوگا [(۱)]۔

(۱) النہایہ فی غریب الحدیث والأثر۔

(۲) الإمتاع بأحکام السماع (مخطوطہ) المکتبۃ الوطنیہ تیونس، رقم ر ۱۷ وجہ، نیز دیکھئے: فرح الأسماع برخص السماع ر ۴۹ طبع الدار العربیہ للکتاب تونس، تحقیق و تقدیم محمد شریف الرحمونی طبع اول ۱۹۸۵ء، النہایہ فی غریب الحدیث والأثر، لسان العرب۔

اجمالی حکم:

جمعہ و جماعت کی نماز کا حکم اس شخص کے حق میں جو اذان کی آواز سنتا ہو:

۶- جو شخص جمعہ کے علاوہ پانچوں نمازوں کے لئے اذان کی آواز سنتا ہو اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پانچوں نمازوں میں حاضر ہونا واجب ہے، بعض دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ فرض عین نہیں، بلکہ فرض کفایہ ہے، اور ان کے علاوہ ایک تیسری جماعت کا کہنا ہے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے، لیکن جمعہ میں حاضر ہونا اس کی شرائط کے ساتھ فرض عین ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "صلاۃ الجماعۃ" اور "صلاۃ الجمعۃ" میں دیکھی جائے [(۲)]۔

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۱۱ر ۲۹۸-۶۲۹، ۶ر ۳۰۰، المقدمہ لابن خلدون رص ۴۲۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المکتبۃ التجاریہ الکبری مصر، إحیاء علوم الدین ۲ر ۲۶۸-۲۶۹ دار المعرفہ بیروت ۱۹۸۲ء، کتاب السماع رص ۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المراغی، طبع لجنۃ إحیاء التراث قاہرہ ۱۳۹۰ھ ر ۱۹۷۰ء، قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲ر ۲۱۵-۲۲۲ طبع دار الشروق للطباعہ قاہرہ ۱۳۸۸ھ ر ۱۹۶۸ء، فرح الأسماع برخص السماع رص ۴۹، المعیار ۱۱ر ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، رص ۱۰۶ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار الغرب الإسلامی ۱۴۰۱ھ ر ۱۹۸۱ء۔

(۲) ابن تیمیہ: مجموع الفتاوی ۲۳ر ۲۲۵-۲۲۶، النووی علی صحیح مسلم ۵ر ۱۵۵-۱۵۳، ابن قدامہ: المغنی مع الشرح الکبیر ۲ر ۴، ۵ طبع دار الفکر بیروت ۱۴۰۴ھ، نیل الأوطار ۳ر ۲۳۴، الأم ۱ر ۱۵۳، طبع دوم دار المعرفہ بیروت ۱۳۹۳ھ ر ۱۹۷۳ء، القفال الشاشی: حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب العلماء ۲ر ۱۵۵ طبع اول مؤسسۃ الرسالہ دار الأرقم عمان ۱۴۰۰ھ ر ۱۹۸۰ء۔

اذان سننے والا کیا کہے:

۷-اذان سننے والے کے لئے مسنون ہے کہ وہ بھی اسی کے مثل کہے جو موذن کہتا ہے، اس لئے کہ صحیح احادیث اس سلسلہ میں وارد ہیں، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن"**[1] (جب تم اذان سنو تو تم اسی کے مثل کہو جو موذن کہتا ہے)۔

اور ایک روایت میں ہے: مگر **"حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح"** میں تم کہو: **"لاحول ولا قوة إلا بالله"**[2]۔

جب اذان پوری ہوجائے تو سننے والے کے لئے مسنون ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے لئے وسیلہ اور فضیلت طلب کرے، اس لئے کہ جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة آت محمدًا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاماً محمودًا الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم القيامة"**[1] (جو شخص اذان سننے کے وقت کہے: **"اللهم رب هذه الدعوة التامة و الصلاة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذى و عدته"** تو قیامت کے دن اس کے لئے میری شفاعت حلال ہوگی)۔ دیکھئے: اصطلاح "اَذان"۔

مصلی کا خود کو قراءت سنانا:

۸- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ قراءت مسموع کا سب سے ادنی درجہ جو حالت سری میں کافی ہوجائے یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو سنائے اگر وہ سننے والا ہو، جیسا کہ تکبیر تحریمہ میں ہے، اس لئے کہ اس سے کم والی حالت ان کے نزدیک قراءت نہیں ہے۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ حالت سری میں مطلوب یہ ہے کہ مصلی اپنی قراءت خود کو سنائے، دوسرے کو نہیں، اور ممکن ہے کہ ان کے نزدیک قراءت قرآن میں زبان کے ذریعہ حرکت دینا کافی ہوجائے، اپنے آپ کو سنانا لازم نہ ہو، ابن قاسم کہتے ہیں: سری قراءت کرنے والے کا صرف اپنی زبان کو حرکت دینا کافی ہوجائے گا، اگر اپنے کانوں کو سنالے تو میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے، اور اس سے کم کی حالت کافی نہ ہوگی، مثلاً دل میں قراءت کرنا، اس لئے کہ زبان کو حرکت دینا صحت قراءت کے لئے سب سے ادنی شرط ہے، ابن قاسم کہتے ہیں: امام مالک اس کو قراءت نہیں سمجھتے تھے کہ آدمی نماز میں اپنے دل میں قراءت کرے اور زبان کو کوئی حرکت نہ دے، اسی بنیاد پر مشائخ مالکیہ سے منقول ہے کہ جو شخص قسم کھالے کہ وہ قراءت نہیں کرے گا، پھر دل

---

(۱) حدیث: "إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۸۸ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) حدیث: "إلا فى حى على الصلاة حى على الفلاح فقولوا: لا حول ولا قوة إلا بالله" اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو مسلم نے عمر بن خطابؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر۔ فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر۔ ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله۔ قال: أشهد أن لا إله إلا الله۔ ثم قال: أشهد أن محمداً رسول الله۔ قال: أشهد أن محمداً رسول الله۔ ثم قال: حى على الصلاة۔ قال: لا حول ولا قوة إلا بالله۔ ثم قال: حى على الفلاح۔ قال: لا حول ولا قوة إلا بالله۔ ثم قال: الله أكبر الله أكبر۔ قال: الله أكبر الله أكبر۔ ثم قال: لا إله إلا الله۔ قال: لا إله إلا الله من قلبه دخل الجنة" (صحیح مسلم ۱/۲۸۹ طبع عیسی الحلبی)، اور بخاری نے اسی کے مثل حضرت معاویہ سے روایت کیا ہے اور کہا: اسی طرح میں نے تمہارے نبی ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا (فتح الباری ۲/۹۱، نیل الأوطار ۲/۵۳ شائع کردہ دار الجیل)۔

(۱) حدیث: "من قال حين يسمع النداء......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۹۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

میں قراءت کرے تو حانث نہیں ہوگا، اور یہ کہ جنبی کے لئے دل میں قرآن پڑھنا جائز ہے جب کہ وہ اپنی زبان کو حرکت نہ دے [۱]۔

اور حالت جہر میں مصلی سے جو مطلوب ہے اس کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنے بغل والے کو سنائے، اور جہر میں زیادتی کی کوئی حد نہیں ہے، خاص طور پر جب کہ وہ امام ہو، چونکہ اس پر ضروری ہے کہ آواز اونچی کرنے میں اتنا مبالغہ کرے کہ مقتدیوں کو سنالے، اس لئے کہ مقتدیوں سے امام کی قراءت کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کا مطالبہ کیا گیا ہے، نہ کہ قراءت کا [۲]۔

تفصیل اصطلاح ''صلاۃ الجماعۃ'' میں دیکھی جائے۔

عورت کا جہر مرد سے کم ہوگا، چونکہ اس پر ضروری ہے کہ صرف اپنے آپ کو سنائے جیسا کہ اس کے حق میں تلبیہ کی بہ نسبت مقرر کیا گیا ہے، اس کی وجہ سے اس کے جہر کا اعلی اور ادنی درجہ ایک ہی ہوگا اور اس کے حق میں دونوں حالتیں برابر ہوں گی [۳]۔

ان لوگوں کا خطبہ جمعہ کا سننا جن سے خطبہ کا انعقاد ہوجاتا ہے:

۹- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ جن لوگوں سے خطبہ کا انعقاد ہوجاتا ہے ان کا خطبہ کو سننا واجب ہے۔

شافعیہ، عروہ بن زبیر، سعید بن جبیر، شعبی، نخعی اور ثوری کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ سنت ہے۔

دیکھئے: اصطلاح ''استماع، صلاۃ الجمعۃ''۔

آیات سجدہ کو سننے پر سجدہ کرنا:

۱۰- آیت سجدہ سننے پر سجدہ تلاوت مرتب ہوتا ہے، اس کے حکم میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے اصطلاح ''سجود التلاوۃ'' دیکھی جائے۔

دعوی کی سماعت:

۱۱- دعوی کی سماعت فقہاء کے عرف میں قاضی کی طرف سے یا اس کے نائب کی طرف سے ہوگی [۱] اور وہ اس سماعت سے درج ذیل دو امور مراد لیتے ہیں:

امر اول: دعوی کا بغور سننا اور خاموش رہنا، تاکہ مدعی یا اس کے وکیل کی طرف سے دعوی پیش کئے جانے کے وقت اس کا احاطہ کرسکے اور اس کے پوشیدہ امور کا ادراک کرسکے، اس کے ساتھ فقہاء نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ یہ ضروری ہے کہ سماعت مکمل اور جامع ہو اور اس کے نتیجہ میں وہ فہم صحیح حاصل ہو جس کا حکم عمر بن خطابؓ نے ابوموسی اشعری کو قضاء والے مشہور خط میں دیا تھا، فرمایا: جب تمہارے پاس کوئی مقدمہ پیش ہو تو فہم سے کام لو، کیونکہ کوئی بھی حاکم خواہ کسی بھی مرتبہ کا ہو دو قسم کے فہم کے بغیر حق فیصلہ نہیں کرسکتا ہے:

پہلی قسم: اس دعوی کا فہم جو اس کے سامنے پیش کیا گیا ہے،

(۱) زروق علی رسالہ ابن ابی زید القیروانی مع شرح ابن ناجی ۱/ ۱۵۶- ۱۷۹- ۱۸۳ طبع دار الفکر ۱۴۰۲ھ، التاج والإکلیل لمختصر خلیل بہامش مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۸ طبع دوم دار الفکر ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۸۰ء، المدونۃ الکبری ۱/ ۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۵۹ طبع دار الفکر دمشق۔

(۲) الحطاب: مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۲۵، المواق: التاج والإکلیل ۱/ ۵۲۵ حوالۂ سابق کا حاشیہ، زروق مع ابن ناجی علی رسالۃ ابن ابی زید ۱/ ۱۸۳، ابو الحسن علی الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۲۵۵ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۶۴۳، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۲۶۰۔

(۳) المعیار ۱/ ۱۵۱- ۱۵۳ طبع دار الغرب الإسلامی بیروت، مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/ ۱۳۸- ۱۴۹، الحطاب: مواہب الجلیل ۱/ ۵۲۵، زروق علی الرسالہ مع ابن ناجی ۱/ ۱۷۹، شرح الرسالہ بحاشیۃ العدوی ۱/ ۲۵۵- ۲۵۶، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۵۹- ۵۶۰، مواہب الجلیل ۱/ ۵۱۸۔

(۱) مثلاً: پولیس، محتسب، صاحب الرد، حاکم شہر، جیسا کہ کئی فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے (النباہی: المرقبۃ العلیا رص ۵)۔

ابن القیم نے اسی کو فقہ اور حقیقت کے فہم سے تعبیر کیا ہے[۱]۔

دوسری قسم: درپیش معاملہ میں واجب کا سمجھنا، اور وہ اللہ کے اس فیصلہ کا فہم ہے جس کے ذریعہ اللہ نے اپنی کتاب میں یا اپنے رسول کی زبان پر اس پیش مسئلہ میں فیصلہ کیا ہے۔

فقہاء اس بات کے کوشاں رہے ہیں کہ وہ اسباب بھی پائے جائیں جو اس مرحلہ یعنی دعوی کی سماعت کے مرحلہ کی درستگی اور فہم کے لئے معاون ہوں، چنانچہ انہوں نے درج ذیل باتوں سے آ گاہ کیا:

اول: یہ کہ قوت سماعت اور قوت گویائی سلامت ہو جو ان شرائط میں سے ہیں جن کا قاضی کے اندر پایا جانا اس کی ولایت کے برقرار رہنے کے لئے ضروری ہے، اور یہ جمہور فقہاء کا قول ہے۔

دوم: یہ کہ اگر دونوں فریق میں سے کسی کے کلام کا ادراک قاضی نہ کر سکے تو وہ اس بات پر مامور ہوگا کہ وہ اس سے اپنی بات دہرانے کا مطالبہ کرے، یہاں تک کہ اس کی بات کو پوری طرح قاضی سمجھ جائے[۲]۔

اخیر میں فقہاء نے ایسے امور سے بچنے کی تاکید کی ہے جو سامع کو متابعت، تنبہ، حضور قلب اور فکر کے یکسو ہونے سے ہٹا دے، مثلاً غصہ، حد سے زیادہ بھوک، سخت پیاس، پریشان کن تکلیف، پیشاب اور پاخانہ میں سے کسی کو روکے رہنا، سخت اونگھ، خوشی اور غم اور اس طرح کی دوسری چیزیں، اس سب کے سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **"لایقضی القاضی أولا یحکم الحاکم بین اثنین وھو غضبان"**[۳] (قاضی یا حاکم دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے جب کہ وہ غصہ میں ہوں)۔ اور حضرت عمر بن خطاب کا قول ان کے مذکورہ خط میں ہے: خصومت کے وقت غصہ، قلق، اکتاہٹ، لوگوں کو تکلیف پہنچانے، اور ان پر نکیر کرنے سے بچو۔

امر دوم: مدعی کی طرف سے دعوی کا قبول کرنا، کہا جاتا ہے: **سمع القاضی دعوی فلان** جب وہ اس کو قبول کر لے، اور جب رد کر دے تو کہا جاتا ہے: **لم یسمعھا**، اسی طرح کہا جاتا ہے: **ھذہ دعوی مسموعۃ**، یعنی قبول کی شرائط اس میں موجود ہیں، **وتلک دعوی غیر مسموعۃ**، یعنی دعوی کی سماعت کے لئے جو امور مطلوب ہیں وہ مکمل نہیں ہیں۔

فقہاء نے دعوی کی باہم ملتی جلتی تعریفیں کی ہیں، جن کے ذریعہ بعض سے بعض کو قوت ملتی ہے اور ایک دوسرے کی تشریح کرتی ہیں۔

اور جس کا ذکر یہاں ضروری ہے یہ ہے کہ دعوی خواہ کسی نوعیت کا ہو[۱]، صرف دو حالتوں میں اس کی سماعت کی جائے گی اور اسے لازم کیا جائے گا:

اول: یہ کہ وہ صحیح ہو اور اس کی شرائط اس میں موجود ہوں۔

دوم: یہ کہ اس میں کوئی شرعی بینہ بھی ہو جس سے مدعی کے دعوی کی تصدیق ہوتی ہو۔

دیکھئے: اصطلاح "دعوی"۔

پہلی حالت میں دعوی کی سماعت مدعی کے لئے یہ لازم کرتی ہے

---

(۱) إعلام الموقعین عن رب العالمین ۱/ ۸۵ طبع دار الجیل بیروت۔

(۲) إعلام الموقعین ۱/ ۸۷-۸۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۸۲-۳۹۶-۳۹۹، تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۱/ ۲۵، ۳۷، جواہر الإکلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۲۲۱، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۹۹، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۶۰، للماوردی ۶۶۔

(۳) حدیث: "لا یقضی القاضی أو لا یحکم الحاکم بین اثنین وھو غضبان" کی روایت امام شافعی نے انہیں الفاظ میں کی ہے جیسا کہ الفتح (۱۳/ ۷ ۱۳ طبع السلفیہ) میں ہے، بخاری نے اس کی روایت حضرت ابوبکرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "لا یقضین حکم بین اثنین وھو غضبان" (فتح الباری ۱۳/ ۱۳۶ طبع السلفیہ)۔

(۱) إعلام الموقعین ۱/ ۸۶، ۲/ ۱۷۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۳۹۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۲۵، مواہب الجلیل مع التاج والإکلیل ۶/ ۱۲۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۵، التبصرہ ۲/ ۱۳۲، المصباح المنیر ۱/ ۳۹۲-۳۹۳۔

کہ وہ مدعا علیہ سے جواب طلب کرے، اس کے ساتھ ہی اگر وہ انکار کرے تو اس سے قسم کھلائی جائے، اور دوسری حالت میں دعوی کی سماعت مدعی کے لئے حکم کو لازم کرتی ہے، اس حجت شرعیہ کے تقاضہ کی وجہ سے جو اس نے قائم کی (۱)۔

گواہی کی سماعت:

۱۲- گواہی دینے والے کے لئے ان ہی باتوں کی گواہی دینا جائز ہے جن کو وہ جانتا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلاَ تَقْفُ مَالَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِکَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولَا" (۲) (اور اس چیز کے پیچھے مت ہولیا کر جس کی بابت تجھے علم نہ ہو بے شک کان اور آنکھ اور دل ان کی پوچھ ہر شخص سے ہوگی)، نیز اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلاَّ مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ" (۳) (ہاں جن لوگوں نے حق کا اقرار کیا اور وہ تصدیق بھی کرتے رہے (وہ البتہ سفارش کرسکیں گے)، اور یوسفؑ کے بھائیوں کے قول کو بیان کرتے ہوئے اللہ تعالی کا قول ہے: "وَمَاشَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا" (۴) (اور ہم تو شاید اتنے ہی کے تھے جتنا ہم جانتے تھے) اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا علمت مثل الشمس فاشهد و إلا فدع" (۵) (جب روز روشن کی طرح تمہیں علم ہوجائے تو گواہی دو، ورنہ چھوڑ دو)۔

(۱) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۳۹۰۔

(۲) سورۂ إسراء/ ۳۶۔

(۳) سورۂ زخرف/ ۸۶۔

(۴) سورۂ یوسف/ ۸۱۔

(۵) حدیث: "إذا علمت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع" کا ذکر سخاوی نے المقاصد الحسنہ (ص/ ۲۹۱) میں کیا ہے، اور اس کی نسبت حاکم اور بیہقی کی طرف کی ہے، اور حاکم نے اس کی روایت حضرت ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ذُکر عند رسول الله ﷺ الرجل يشهد بشهادة

اور وہ علم جس کے ذریعہ شہادت واقع ہوتی ہے، دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔

الف- رؤیت:

یہ افعال میں ہوتی ہے، مثلاً غصب، اتلاف، زنا، شرب خمر، سرقہ اور اکراہ وغیرہ، اسی طرح مرئی صفات میں ہوتی ہے، مثلاً مبیع میں، اجرت پر دی گئی چیز میں اور زوجین میں سے کسی میں عیب کا پایا جانا (۱)۔

ب- سماع: اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: اقوال کے سلسلہ میں مشہود علیہ کی آواز کا سننا، خواہ سننے والا دیکھ رہا ہو یا نہ دیکھ رہا ہو، اس طرح جس سے عقود انجام پاتے ہیں، مثلاً بیع، اجارہ، سلم اور رہن وغیرہ، یعنی جس میں متعاقدین کے کلام کو سننے کی ضرورت پڑتی ہے، جب کہ سامع اس کو جان لے اور اس کو یہ یقین ہوجائے کہ یہ اس کا نتیجہ ہے جو اس نے سنا (۲)۔

تفصیل اصطلاح "شہادۃ" میں ہے۔

سماع کے ذریعہ شہادت:

۱۳- یہ ایسی شہادت ہے جس کا ذریعہ حس سماع ہے۔

= فقال لي يا ابن عباس: لا تشهد إلا على ما يضئ لک كضياء هذا الشمس، وأومأ رسول الله ﷺ بيده إلى الشمس"، حاکم نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس کے بعض راویوں کے ضعف کی وجہ سے معلول کہا ہے (المستدرک ۴/ ۹۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۰-۲۱، مواہب الجلیل ۶/ ۱۴۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳۔

(۲) البیان والتحصیل لابن رشد ۹/ ۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶، ۱۰/ ۵۷-۸۹ طبع دار الغرب الإسلامی، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۲/ ۲۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۴۔

تفصیل اصطلاح ''شہادۃ'' میں دیکھی جائے۔

غناء اور موسیقی کا سننا:

۱۴- غناء اور موسیقی کے سننے کے حکم کے سلسلہ میں علماء کے مختلف مذاہب ہیں، جنہیں اصطلاح ''استماع، غناء، معازف'' میں دیکھا جائے۔

عورت کی آواز سننے کا حکم:

۱۵- عورت کی آواز سننے والا اگر اس سے لذت محسوس کرے یا اپنے نفس پر فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس پر اس کی آواز کا سننا حرام ہوگا، ورنہ نہیں۔

قرآن سننے کا حکم:

۱۶- تلاوت کے وقت قرآن کا سننا شرعاً مطلوب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ"[۱] (اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحمت کی جائے)۔ اور قرآن سننے کے واضح احکام وآداب ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''استماع، تلاوۃ، قرآن'' میں ہے۔

سماعت حدیث کا حکم:

۱۷- حدیث نبوی کا سننا، سنن اور آثار کو معلوم کرنا، انہیں محفوظ رکھنا اور ان کو یاد رکھنا ایک فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ جس شریعت کے ذریعہ ہم ایک اللہ کی عبادت کرتے ہیں، وہ نبیؐ سے اس طور پر منقول

(۱) سورۂ أعراف ر ۲۰۴۔

ہے کہ آپ ﷺ نے تلاوت کی جانے والی معجزہ نما وحی یعنی قرآن کریم کو ہم تک پہنچایا اور دوسری وہ وحی بھی پہنچائی جو معجزہ تو نہیں ہے اور نہ تلاوت کی جاتی ہے، لیکن پڑھی اور سنی جاتی ہے، اور یہی قسم احادیث وروایات میں مروی ہے۔

حدیث کو جمع کرنے اور حاصل کرنے کی ذمہ داری اس امت کے دوش پر اس کے خصوصی افراد اور باصلاحیت اشخاص پر ڈالی گئی ہے، اور یہ ذمہ داری حدیث کو سننے، انہیں تحریر کرنے، یاد کرنے اور مدون کرنے سے پوری ہوتی ہے[۱]۔

نبی ﷺ نے فرمایا: "**نضّر الله امرأً سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه**"[۲] (اللہ تعالی اس شخص کو تروتازہ رکھے جس نے ہم سے کوئی حدیث سنی، پھر اسے یاد رکھا، یہاں تک کہ دوسرے شخص تک پہنچادی، بسا اوقات دوسرا شخص پہلے سے زیادہ سمجھدار ہوتا ہے اور بسا اوقات پہلا شخص فقہ وفہم نہیں رکھتا ہے)۔

ترمذی کی دوسری روایت میں حضرت ابن مسعود سے مروی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**نضّر الله امرأً سمع منا شيئا فبلّغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع**"[۳] (اللہ تعالی اس شخص کو تازہ رکھے جس نے

(۱) الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ص ۲، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ۱/۹۶، ۹۷، طبع دوم دار الآفاق الجديدہ بيروت ۱۴۰۲ھ / ۱۹۸۳ء۔

(۲) حدیث: "نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه" کی روایت ترمذی (۵ر ۳۳ طبع دار الکتب العلمیہ) اور ابوداؤد (۴ر ۶۸، ۶۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "نضر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع" کی روایت ترمذی (۵ر ۳۳ طبع دار الکتب العلمیہ) نے

ہم سے کوئی چیز سنی، پھر اسے پہنچادیا جس طرح سنا تھا، بہت سے پہنچائے جانے والے شخص سننے والے سے زیادہ یاد رکھنے والے ہوتے ہیں)، حدیث کے اخذ کرنے اور پہنچانے میں اس طریقہ پر اعتماد کرنے پر رسول اللہ ﷺ نے ابھارا ہے، چنانچہ حضرت ابن عباس سے مروی روایت میں آپ ﷺ نے فرمایا: "**تسمعون ويسمع منكم ويسمع ممن سمع منكم**"[1] (تم سنتے ہو پھر تم سے سنا جائے گا اور تم سے جو سنیں گے ان سے سنا جائے گا)۔

یہ بات مخفی نہیں کہ ان دونوں احادیث میں ان دونوں جانب اشارہ ہے کہ علم کے لئے سننا، ہمہ تن گوش ہونا، یاد رکھنا، عمل کرنا اور پھیلانا مقصود ہے[2]۔

حدیث کی سماعت میں شعور کے اعتبار کی علماء نے صراحت کی ہے، پس اگر خطاب کو سمجھنے اور جواب دینے کی صلاحیت ہے تو ایسا شخص باشعور ہے اور اس کا حدیث سننا صحیح ہے، ورنہ نہیں، یہی رائے اکثر اہل علم کا ہے، جس میں موسی بن ہارون اور احمد بن حنبل بھی ہیں۔

قاضی عیاض نے نقل کیا ہے کہ اہل فن نے اس پہلی عمر کی تحدید جس میں سماعت حدیث درست ہے، پانچ سال سے کی ہے، اور اسی پر عمل رہا ہے[3]، جس کی بنیاد بخاری اور مسلم میں حضرت محمود بن ربیع سے مروی یہ روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ سے یہ بات یاد رکھی کہ آپ ﷺ نے ہمارے گھر کے ایک کنویں کے ڈول سے پانی لے کر میرے منہ پر کلی کردی، اس وقت میری عمر پانچ سال تھی، اہل فن نے یہ تحدید غالباً اس بنیاد پر کی ہے کہ یہ وہ ادنی عمر ہے جس میں سنی ہوئی چیز کو محفوظ رکھنا پایا جاتا ہے، ورنہ اس کا انحصار صرف عادت کے اوپر ہے، کیونکہ یہ معاملہ اشخاص کی صلاحیت اخذ وفہم کے فرق سے مختلف ہوتا رہتا ہے، جس طرح جاننے کے ذرائع کے فرق سے مختلف ہوتا ہے، ان ذرائع کی مختلف قسمیں ہیں، اہل روایت نے انہیں آٹھ قسموں میں منضبط کیا ہے جس میں پہلی قسم شیخ کے لفظ سے حدیث کا سننا ہے، جمہور اہل علم کے نزدیک یہ سب سے اعلی قسم ہے اور اس کی سب سے ادنی قسم وجادہ ہے۔

وہ عمر جس میں طالب علم کے لئے سماعت حدیث کا آغاز مستحب ہے ایک قول میں تیس سال بتائی گئی ہے، اور ایک قول بیس سال کا ہے، سماعت حدیث شروع کرنے سے قبل ضروری ہے کہ اپنے اندر محدثین کے اخلاق پیدا کئے جائیں، ان کا لباس اپنایا جائے، ان کے آداب برتے جائیں، وقار وسکون، طلب حدیث میں پابندی، اخلاص نیت، اساتذہ کے تئیں تواضع اور اس راہ میں آنے والی دشواریوں پر صبر اور اس جیسے وہ تمام امور اپنائے جائیں جو استفادہ وافادہ میں معاون اور نقل وروایت میں باعث آسانی ہیں[1]۔

لغو سننا:

۱۸- لغو کلام وہ ہے جو قابل شمار نہ ہو، یا اس لئے کہ وہ بغیر غور اور قصد وفکر کے برجستہ زبان پر آ گیا ہو تو اس لغا کی طرح ہے جو گوریا وغیرہ پرندوں کی آواز کے لئے کہا جاتا ہے[2]۔

= کی ہے، اور کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "تسمعون ويسمع منكم ويسمع ممن سمع منكم" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے (جامع الأصول فی أحادیث الرسول ۸/ ۱۹، ۲۰ طبع مطبعۃ الملاح)۔

(۲) جامع بیان العلم ۱/ ۱۱۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت، الإلماع إلی معرفۃ أصول الروایۃ وتقیید السماع رص ۲۲۱۔

(۳) الإلماع إلی معرفۃ أصول الروایۃ وتقیید السماع رص ۶۲- ۶۵-۶۶، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۱/ ۱۷۱ طبع المکتبۃ السلفیہ، تدریب الراوی فی شرح تقریب المناوی ۲/ ۵، ۶ طبع دوم دار التراث ۱۳۹۲ھ/ ۱۹۷۲ء۔

(۱) الإلماع ۶۴- ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، جامع الأصول ۹/ ۱۵-۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، فتح الباری ۱/ ۱۷۲، البرہان ۱/ ۶۴۴، الإلماع رص ۶۴، فتح الباری ۱/ ۱۷۳، تدریب الراوی ۲/ ۱۴۰-۱۵۸۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن رص ۴۵۱، روح المعانی ۲/ ۱۳۹، ۳/ ۲۲-۲۳۔

اور یا اس لئے کہ وہ غیر محل میں پیش آتا ہے جس کی وجہ سے وہ درست نہیں کہلاتا، جیسے امام کے خطبہ کے دوران کوئی شخص دوسرے سے کہے خاموش رہو[۱]، یا جیسے کوئی شخص خطبۂ جمعہ میں اہل دنیا کے لئے دعا کرے[۲]۔

بسا اوقات لغو کا استعمال ہر قبیح اور باطل کلام پر ہوتا ہے، جیسے معصیت میں پڑنا، گالی گلوچ اور جنسی باتیں وغیرہ[۳]، اللہ تعالی نے مومنین کی صفت بتائی: "وَإِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْاكِرَامًا"[۴] (اور جب وہ لغو مشغلوں کے پاس سے گزرتے ہیں تو شرافت کے ساتھ گزرجاتے ہیں)۔ یعنی وہ بری بات سے کنایہ کرجاتے ہیں، اور صراحتا اس کے اظہار سے گریز کرتے ہیں، اس آیت کا ایک معنی یہ بتایا گیا کہ جب ان کا سامنا اہل لغو سے ہوتا ہے تو وہ ان کے باطل میں یا گھٹیا باتوں میں شامل نہیں ہوتے ہیں۔

اور جب تک لغو اس معنی میں ہو جو نہ کوئی فائدہ پہنچاتا ہے اور نہ کسی گناہ کو ختم کرتا ہے، نہ اس میں کوئی صحیح قصد و ارادہ ہوتا ہے تو اس کے سننے کا حکم بھی اس میں شامل ہونے کی طرح ممانعت و ناپسندیدگی سے خالی نہیں، جو مفاسد کے ساتھ اس کے وابستہ ہونے اور نہ ہونے کے تابع ہوتا ہے[۱]۔

مومنین سے مطالبہ ہے کہ وہ لغو کلام سے اعراض کریں، اس کو نہ سنیں اور اس میں قطعا شامل نہ ہوں، اس لئے کہ یہ ان کے اخلاق کے شایاں نہیں، اور اقل درجہ میں ان کی سنجیدگی اور پختگی سے جوڑ نہیں رکھتے۔

اللہ تعالی نے فرمایا: "قَدْاَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ وَالَّذِيْنَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُوْنَ"[۲] (یقیناً وہ مومنین فلاح پاگئے جو اپنی نماز میں خشوع رکھنے والے ہیں اور جو لغو بات سے برکنار رہنے والے ہیں)۔

اور اللہ تعالی نے مومنین کے وصف میں بتایا: "وَالَّذِيْنَ لَايَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ وَ إِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا كِرَامًا"[۳] (اور وہ لوگ ایسے ہیں کہ بیہودہ باتوں میں شامل نہیں ہوتے اور جب وہ لغو مشغلوں کے پاس سے گزرتے ہیں تو شرافت کے ساتھ گزرجاتے ہیں)۔ اور فرمایا: "وَإِذَاسَمِعُوْا اللَّغْوَ أَعْرَضُوْاعَنْهُ وَ قَالُوْا لَنَا

(۱) حدیث: "إذا قلت لصاحبک أنصت يوم الجمعة والإمام يخطب فقد لغوت" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۴۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۳) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) ابن العربی کہتے ہیں: میں نے مدینۃ السلام اور کوفہ میں زاہدوں کو دیکھا کہ جب امام اہل دنیا کے لئے دعا پر پہنچتا تو یہ کھڑے ہوکر نماز پڑھنے لگتے، اور میں نے ان کو دیکھا کہ وہ اپنے ہم نشینوں کے ساتھ اپنی ضرورتوں کے سلسلہ میں یا کسی علمی مسئلہ کے بارے میں گفتگو کرنے لگتے، اور اس وقت ان کو نہیں سنتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ لغو ہے لہذا اس کا سننا ضروری نہیں، خاص طور پر ایسے وقت بعض خطیب جھوٹ سے کام لیتے ہیں لہذا ان کو چھوڑ کر طاعت میں مشغول ہونا واجب ہے (العارضہ ۲/ ۳۰۲)، ابن الأزرق نے مراکش کے فقیہ ابوزید بن الامام سے نقل کیا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول: "إذا قلت لصاحبک أنصت والإمام يخطب يوم الجمعة فقد لغوت" کی تفسیر میں کہا کرتے تھے کہ جب امام سلطان کے لئے دعا شروع کردے تو بات کرنا جائز ہوگا اور انصات کا وجوب ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس حالت میں وہ سلطان کی مدح کرتا ہے خطبہ نہیں دیتا ہے، چنانچہ اس کے منہ پر مٹی ڈالنا اس کی بات سننے سے بہتر ہے (بدائع السلک فی طبائع الملک ۲/ ۲۴۵، تحقیق علی سامی النشار طبع العراقیہ)، واضح رہے کہ اس قول کا کہنے والا وہ شخص ہے جو سلطان ابوالحسن المرینی کے ساتھ سب سے زیادہ رہنے والا تھا، لیکن سچی بات کو اس کا زیادہ حق ہے کہ وہ کہی جائے اور اس کی اتباع کی جائے۔

(۳) أحکام القرآن ۳/ ۱۲۔۳-۴۲۸ طبع المطبعۃ البہیہ مصر ۱۳۴۷ھ، روح المعانی ۱۳۹/۲۷، ۲۲/۳۰-۲۳۔

(۴) سورۂ فرقان/ ۷۲۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۲۸، المفردات فی غریب القرآن/ص ۴۵۱، روح المعانی ۱۹/ ۵۱، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۲۶۔

(۲) سورۂ مؤمنون/ ۱-۳۔

(۳) سورۂ فرقان/ ۷۲۔

أَعْمَالُنَاوَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لاَ نَبْتَغِي الْجَاهِلِيْنَ" [۱]

(اور جب کوئی لغو بات سنتے ہیں تو اسے ٹال جاتے ہیں اور کہہ دیتے ہیں کہ ہمارے عمل ہمارے لئے اور تمہارے عمل تمہارے لئے، تم پر سلام ہو، ہم بے سمجھ لوگوں سے تعلقات نہیں چاہتے)۔

(۱) سورۂ قصص/ ۵۵۔

سمت

تعریف:

۱- لغت میں سمت کا ایک معنی قصد کے ہیں، مسامت کے معنی ہے: سامنا کرنا، مقابلہ کرنا، کہا جاتا ہے: **سامت القبلة مسامتةً**، اس نے قبلہ کی طرف رخ کیا، اور **سمت سمته**، وہ اس کی راہ پر چلا، سمت کا استعمال حق اور ہدایت کی اتباع پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ حضرت حذیفہؓ کی حدیث میں ہے: "**أن أشبه الناس دلاّ وسمتا وهديا برسول الله ﷺ لابن أم عبد**" [۱] (رسول اللہ ﷺ کے اطوار، چال اور انداز سے لوگوں میں سب سے زیادہ مشابہت رکھنے والے حضرت ابن ام عبد ہیں)۔

سمت کا معنی اہل خیر کی ہیئت بھی ہے، کہا جاتا ہے: "**رجل حسن السمت**" آدمی اچھی ہیئت کا ہے "**وما أحسن سمته**" یعنی اس کے اخلاق کتنے اچھے ہیں، تسمیت (سین سے اور شین سے) کا معنی چھینکنے والے کو دعا دینا ہے [۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- استقبال اور محاذاۃ: یعنی قبلہ کا رخ کرنا اور اس کے سامنے ہونا، یہ

(۱) قول حذیفہ: "إن أشبه الناس دلا وسمتا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۰۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے، اور ابن ام عبد سے مراد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر۔

دونوں الفاظ مسامتۃ کے مرادف ہیں۔

تفصیل اصطلاح ''استقبال'' میں دیکھی جائے۔

شرعی حکم:

۳- فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ قبلہ رخ ہونا اس پر قادر شخص کی نماز کی صحت کے لئے شرط ہے(۱)، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"(۲) (اچھا اب کر لیجئے اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف)۔

تفصیل اصطلاح ''استقبال'' میں ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/۱۷۔۴۱، الدسوقی ۱/۲۲۳۔

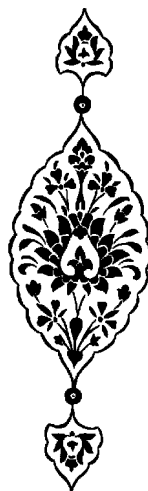
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۴۴۔

سمحاق

تعریف:

۱- سمحاق (سین کے زیر اور حاء کے ساتھ) سر کی ہڈی کے اوپر وہ پتلی جھلی ہے جو گوشت کو ہڈی سے جدا کرتی ہے، اصطلاح میں جمہور فقہاء کے نزدیک سمحاق وہ زخم ہے جو مذکورہ جھلی تک پہنچ جائے، گوشت کو کاٹ دے، لیکن ہڈی تک نہ پہنچے(۱)، مالکیہ اسے ملطاۃ کہتے ہیں، ان کے نزدیک سمحاق وہ زخم ہے جو کھال کو گوشت سے ہٹا دے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- چہرہ یا سر پر آنے والے زخم گہرے یا ہلکے ہونے کے اعتبار سے مختلف قسم کے ہیں، ایک وہ قسم ہے جو ہڈی تک نہ پہنچے، جیسے حارصہ (جلد پر خراش آئے خون نہ نکلے)، دامعہ (خون نکل جائے بہے نہیں)، دامیہ (خون بہ جائے)، باضعہ (کھال کے بعد گوشت کو پھاڑ دے)، متلاحمہ (گوشت میں اندر اتر جائے) اور سمحاق (گوشت اور ہڈی کے درمیان کی پتلی جھلی) تک پہنچ جائے، دوسری قسم ایسے زخم کی ہے جو ہڈی تک پہنچ جائے جیسے: موضحہ (ہڈی نظر آنے لگے)۔ ہاشمہ (ہڈی ٹوٹ جائے)۔ آمّہ (دماغ کی پتلی جھلی تک پہنچ جائے)۔ منقلہ (ہڈی ٹوٹ کر اپنی جگہ سے ہٹ

(۱) لسان العرب، الزیلعی ۶/ ۱۳۲، القلیوبی ۴/ ۱۱۲، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۶۷۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۹۔

جائے)[۱]۔ان سب کے احکام ان کی اصطلاحات میں بیان کی گئی ہیں۔

اجمالی حکم:

۳-سمحاق سر کے زخموں میں سے ایک قسم کا زخم ہے،جس میں جمہور فقہاء کے نزدیک نہ دیت واجب ہوتی ہے اور نہ معینہ تاوان، بلکہ اس میں صرف حکومت عدل (قاضی یا اہل تجربہ کی جانب سے مقرر کردہ مقدار) واجب ہوتی ہے[۲]،خواہ وہ جان بوجھ کر ہو یا غلطی سے،اس لئے کہ اس میں شرع کی کوئی نص وارد نہیں ہے، اور اس کو منضبط اور معین کرنا دشوار ہے، اور اس کو ہدر کرنا (ضائع جانے دینا) بھی ممکن نہیں،لہذا اس میں حکومت عدل واجب ہوگی[۳]، مالکیہ نے کہا اور یہی شافعیہ کا ایک قول اور حنفیہ میں سے امام محمد کی ایک روایت ہے، جیسے موصلی نے ذکر کیا ہے کہ عمداً ایسے زخم میں قصاص واجب ہوگا،اس لئے کہ اس کو منضبط کرنا ممکن ہے[۴]۔

دیکھئے:"دیات" اور"قصاص"۔

(۱) الزیلعی ۶/۱۳۲، جواہر الإکلیل ۲/۲۵۹، القلیوبی ۴/۱۱۲-۱۱۳، المطلع ص/۳۶۷۔

(۲) حکومت: وہ مال ہے جو قاضی کے اجتہاد یا اہل تجربہ کی تعیین سے جنایت کرنے والے کی طرف سے اس شخص کے لئے دیا جائے جس پر جنایت ہوئی ہے، اور یہ اس میں ہے جس میں کوئی معینہ تاوان نہ ہو (دیکھئے: حکومۃ)۔

(۳) الاختیار ۵/۴۲،الزیلعی ۶/۱۳۲-۱۳۴،الروضہ ۹/۲۶۵، القلیوبی ۴/۱۱۲-۱۱۳،المغنی ۸/۴۲۔

(۴) الاختیار ۵/۴۲،القلیوبی ۴/۱۱۳،الفواکہ الدوانی ۲/۲۱۳،جواہر الإکلیل ۲/۲۵۹۔

سمع

تعریف:

۱- لغت میں: سمع کان کا حس ہے، راغب نے کہا: سمع: کان کی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ آوازوں کا ادراک ہوتا ہے، قرآن کریم میں ہے؟"إِنَّ فِيْ ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ"[۱] (اس اہلاک میں اس کے لئے بڑی عبرت ہے جس کے پاس دل ہے یا وہ متوجہ ہوکر کان ہی لگا دیتا ہے)۔

سمع کا اطلاق کان پر بھی ہوتا ہے، اور کبھی یہ قبول و اجابت کے معنی میں آتا ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے:"**سمع الله لمن حمده**"[۲] (جس نے اللہ کی حمد کی اللہ نے اس کی حمد کو قبول کیا) اور اسی معنی میں یہ دعائے ماثورہ ہے:"**اللهم إني أعوذ بک من دعاء لایسمع**"[۳] (اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں ایسی دعا سے جو نہ سنی جائے)، یعنی جو نہ قبول کی جائے اور نہ شمار کی جائے، گویا وہ سنی ہی نہ گئی ہو[۴]۔

اللہ تعالی کے اسماء میں ایک سمیع ہے۔

(۱) سورۂ ق/ ۳۷۔

(۲) حدیث:"سمع الله لمن حمده" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۸۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) دعا:"اللهم إني أعوذ بک من دعاء لا يسمع" کی روایت ترمذی (۵/۵۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) لسان العرب، مفردات الراغب، تعریفات الجرجانی۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

استماع:

۲- استماع لغت اور اصطلاح میں سماعت کا اس غرض سے ارادہ کرنا کہ سنی ہوئی بات کو سمجھا جائے یا اس سے استفادہ کیا جائے، سمع اس قصد کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور اس کے بغیر بھی، لہذا یہ استماع سے زیادہ عام ہے[1]۔

ب- انصات:

۳- انصات لغت اور اصطلاح میں: استماع کے لئے خاموش ہونا ہے[2]۔

اجمالی حکم:

۴- سماع دیگر حواس اور اعضاء کی طرح ان بڑی نعمتوں میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ اللہ نے اپنے بندوں پر احسان فرمایا ہے، اور حرام چیزوں سے ان کو محفوظ رکھنے کا حکم دیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِکَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلاً"[3] (اور اس چیز کے پیچھے مت ہولیا کر جس کی بابت تجھے علم صحیح نہ ہو بے شک کان اور آنکھ اور دل ان کی پوچھ ہر شخص سے ہوگی)۔ اور ارشاد ہے: "وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِيْ الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللّٰهِ يُكْفَرُ بِهَا

(۱) المصباح، الفروق للعسکری ر ۸۱، القلیوبی ۳ر ۲۹۷۔
(۲) المغرب، المصباح، النظم المستعذب للرکبی ۱ر ۸۱، القلیوبی ۱ر ۲۸۰۔
(۳) سورۂ إسراء ر ۳۶۔

وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُوْا مَعَهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ"[1] (اور وہ تمہارے اوپر یہ فرمان کتاب میں نازل کر ہی چکا ہے کہ جب تم اللہ کی نشانیوں کے ساتھ کفر اور تمسخر ہوتا ہوا سن لو تو ان لوگوں کے ساتھ مت بیٹھو یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں مشغول ہو جائیں کہ اس حالت میں یقیناً تم بھی ان ہی جیسے ہو جاؤ گے)۔

سمع انسان کے اہم اور معزز حواس میں سے ہے، حتی کہ نگاہ سے بھی زیادہ اہم ہے، جیسا کہ اکثر فقہاء کی رائے ہے، اس لئے کہ یہی شرع کے خطاب کا ادراک کرتا ہے، جس پر شرعی ذمہ داری کا دار و مدار ہے، اور اس لئے کہ سمع کے ذریعہ ہر چہار رخ سے اور تمام حالات میں ادراک ہوتا ہے، جب کہ نگاہ کے ذریعہ ادراک صرف سامنے کی جہت کا ہوتا ہے[2]۔

اسی لئے جو شخص مسلمانوں کے عمومی امور میں سے کسی اہم امر کے منصب پر فائز ہو جیسے امامت اور قضاء اس کے لئے شرط ہے کہ وہ سننے والا ہو، لہذا کسی بہرے امام کو مقرر کرنا اور ایسے قاضی کو جو نہ سنتا ہو متعین کرنا جائز نہیں ہے۔ تفصیل اصطلاح "امامت کبری" اور باب "قضاء" میں ہے۔

غیبت، فحش کلام، حرام گانا اور اس جیسی حرام چیزوں کو سننا حرام ہے۔

سمع کو ضائع کر دینے پر واجب تاوان:

۵- سمع ان معانی میں سے ایک ہے جن کی منفعت براہ راست ان پر جنایت کرنے سے ختم نہیں ہوتی، بلکہ وہ اپنے محل یا اپنے اردگرد کے

(۱) سورۂ نساء ر ۱۴۰۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷ر ۳۳۴۔

تابع ہوکر ضائع ہوتی ہے، فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر سمع ایسی جنایت کے سرایت کرنے سے ختم ہوجائے جس میں قصاص نہیں ہے تو اس میں مکمل دیت واجب ہوگی[۱] جیسے کہ جنایت غلطی سے ہو، یا اس نوع کی جنایت ہو جس میں جنایت اور قصاص کے درمیان یکسانیت دشوار ہو جیسے ہاشمہ، یا جنایت کرنے والے اور متاثرہ شخص کے درمیان برابری نہ ہو، ابن قدامہ نے ابن المنذر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عام اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ سمع میں دیت ہے، وہ کہتے ہیں: حضرت عمر سے مروی ہے، اور یہی قول مجاہد، ثوری، اوزاعی، اہل شام، اہل عراق، مالک، شافعی اور ابن المنذر کا ہے، ابن قدامہ نے کہا: مجھے ان کے علاوہ علماء کے نزدیک ان سے اختلاف نہیں معلوم ہے[۲]۔

حضرت معاذؓ سے مروی ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**وفي السمع دية**"[۳] (سمع میں دیت ہے)۔

اور مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کو پتھر سے مارا تو اس کی سماعت اور عقل اور زبان اور عضو تناسل ضائع ہوگئے، حضرت عمرؓ نے اس کے حق میں چار دیت کا فیصلہ فرمایا، جب کہ وہ شخص زندہ تھا، اور اس لئے کہ سمع ایسا حاسہ ہے جو نفع کے ساتھ مخصوص ہے تو اس میں دیت ہوگی۔

اگر سمع ایسی جنایت کی وجہ سے ضائع ہو جس میں قصاص ہے تو فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس میں کیا واجب ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں قصاص واجب ہوگا، لہذا اس سے اس فعل کے مثل کے ذریعہ قصاص لیا جائے گا، اگر اس سے سماعت چلی جائے تو مقصود حاصل ہوجائے گا، اور اگر نہ جائے تو معالجہ کے ذریعہ اس کو ختم کیا جائے گا، اس لئے کہ سمع کا ایک مقررہ مقام ہے، اور ماہرین کے پاس اس کو ضائع کرنے کے مختلف طریقے ہوتے ہیں، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، لیکن انہوں نے کہا کہ اگر قصاص سے ضائع نہ ہو تو معالجہ کے ذریعہ ضائع نہیں کیا جائے گا، بلکہ جنایت کرنے والے شخص یا اس کے عاقلہ پر دیت ہوگی[۱]۔

حنفیہ نے کہا: سمع کو ضائع کرنے میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں قصاص لینا دشوار ہے[۲] تفصیل "قصاص، دیت، جنایۃ فیما دون النفس" کی اصطلاحات میں ہے، اصل اصطلاح "سمع" سے تعلق رکھنے والی کچھ باتیں بحث "استماع" اور "اذن" میں ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳۴۸/۵، نہایۃ المحتاج ۳۳۴/۷، مواہب الجلیل ۲۴۸/۶، المغنی ۹/۸۔

(۲) المغنی ۹/۸۔

(۳) حدیث: "وفي السمع دية" کا ذکر بیہقی نے اپنی سنن (۸۵/۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: "في السمع مائة من الإبل"، اور اس کی نسبت ابو یحیی ساجی کی طرف کی ہے، اس کی اسناد ضعیف ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۲۵/۴، نہایۃ المحتاج ۲۸۶/۷، مواہب الجلیل ۲۴۸/۶، کشاف القناع ۵۵۲/۵-۵۵۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۳۰۷/۷۔

سمعیات

تعریف:

۱-سمعیات وہ امور ہیں جن پر سمع موقوف ہوتا ہے، جیسے نبوت، یا وہ امور ہیں، جو سمع پر موقوف ہوتے ہیں، جیسے معاد (آخرت)، سعادت اور شقاوت کے اسباب جیسے ایمان، اطاعت، کفر اور معصیت [۱]۔

سمعیات میں قیامت کی نشانیاں، قبر اور حشر کا عذاب اور وہ امور جو دوبارہ اٹھائے جانے کے بعد ہوں گے، جیسے حساب کتاب، پل صراط، میزان، شفاعت، حوض اور جنت ودوزخ، یہ سب داخل ہیں [۲]۔

شرعی حکم:

۲-سمعیات سے تعلق رکھنے والے شرعی حکم کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم کا تعلق سمعیات پر ایمان، ان کی اقسام اور ان کی دلائل سے ہے، اس کی تفصیل بحث ایمان میں ہے [۳]۔

دوسری قسم کا تعلق اس کے منکر یا اس کے جز کے منکر کے حکم اور اس کی جزا سے ہے، اس کی تفصیل بحث ''ردۃ'' میں ہے۔

سمک

دیکھئے: ''أطعمۃ''۔

(۱) المعجم الوسیط ۱/ ۴۵۲، شرح الشریف الجرجانی علی المواقف رص ۲۱۷، تفسیر الفخر الرازی ۲/ ۲۷، الآلوسی ۱/ ۱۱۴۔

(۲) القرطبی ۱/ ۱۶۳، الشریف الجرجانی علی المواقف العضد یہ/ ۲۱۷، المواقف العضد یہ: المرصد الثانی ر۱۷/ ۳، ۳۸۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۷۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۳۱۴۔

سُم

تعریف:

۱-لغت میں سُم (سین کے ضمہ، فتحہ، کسرہ کے ساتھ) کا معنی زہر قاتل ہے، اس کی جمع سموم اور سمام ہے، کہا جاتا ہے: **هذا شيء مسموم** یعنی اس میں زہر ہے، کہا جاتا ہے: **سم الطعام**، کھانا میں زہر ملانا[1]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تریاق:

۲-یہ تاء کے کسرہ کے ساتھ ہے، اس کو دریاق بھی کہا جاتا ہے: یہ زہر کی دوا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: "**إن في عجوة العالية شفاء، أو إنها ترياق أول البكرة**"[2] (عجوہ عالیہ میں شفاء ہے، یا وہ صبح کے پہلے حصہ میں تریاق ہے) جو چیز دوا اور معجون میں زہر کو دور کرنے کے لئے استعمال کی جائے اس کو تریاق کہتے ہیں[3]۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) حدیث: "**إن في عجوة العالية شفاء ......**" کی روایت مسلم (۳/۱۶۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
(۳) لسان العرب۔

ب-دواء:

۳-دواء، **داويت العليل دواء و مداواة** سے ماخوذ ہے جب کہ مریض کے موافق شفا بخش اشیاء سے اس کا علاج کیا جائے[1]۔

سم سے متعلق احکام:

سم کا کھانا

۴-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا ضرورت زہر قاتل کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلٰى التَّهْلُكَةِ**"[2] (اور اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)، نیز ارشاد ربانی ہے "**وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ**"[3] (اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو)۔

سم کی طہارت ونجاست:

سم کی طہارت میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنابلہ نے سم کو مطلق نجس کہا ہے، انہوں نے جامد اور غیر جامد میں فرق نہیں کیا ہے، اسی طرح انہوں نے اس زہر میں جو ایسے پاک پودوں سے حاصل کیا جائے جو صرف مضر ہونے کی وجہ سے حرام ہیں، اور اس زہر میں جو سانپ بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں سے حاصل کیا جائے کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

شافعیہ نے اس زہر میں جو ایسے درخت اور پودوں سے حاصل کیا گیا ہو جو صرف صحت کے لئے مضر ہونے کی وجہ سے حرام ہیں اور اس زہر میں جس میں نجاست مل گئی ہو یا جو نجس چیز سے حاصل کیا گیا

(۱) لسان العرب۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۵۔
(۳) سورۂ نساء/۲۹۔

ہو، فرق کیا ہے مثلاً سانپ وغیرہ زہریلے جانور کے گوشت اس میں ملائے گئے ہوں، یا ان کے لعاب ہوں، جیسے سانپ، بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کا زہر، انہوں نے کہا ہے کہ سانپ کے ڈسنے سے نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ ڈسنے کی جگہ پر اس کا زہر ظاہر ہوجاتا ہے، البتہ بچھو کے لعاب سے ان کے نزدیک راجح قول کے مطابق نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا ڈنک (زہریلا کانٹا) گوشت کے اندر داخل ہوجاتا ہے اور اس میں زہر چھوڑتا ہے اور اس کا دھونا واجب نہیں ہے (۱)۔ اور ان کے نزدیک اس کی نجاست کا سبب زہر ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کا غیر ماکول جانور کا فضلہ ہونا ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ سانپ، بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کا لعاب پاک ہے، جیسے دوسرے جاندار کا لعاب پاک ہے، اگر نجاست استعمال نہ کرے، "مواہب الجلیل" میں ہے کہ صاحب "الجمع" نے ابن ہارون سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے ابن حاجب کے قول کہ زندہ کا لعاب اور رینٹ پاک ہے، کی شرح میں کہا ہے۔ پھر کہا ہے کہ اگر کیڑے مکوڑوں کے زہر سے اندیشہ نہ ہو تو وہ مباح ہیں اور الزرقانی نے کہا ہے کہ اگر چہ ان کے زہر کا اندیشہ ہو (۲)۔

حنفیہ کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سانپ اور بچھوؤں کا لعاب نجس ہے، اس لئے کہ ان کا گوشت نجس ہے اور لعاب اس کے جسم کا جزء ہے، جیسا کہ تمام حرام جانوروں کا حکم ہے (۳)۔

تفصیل باب "النجاسات" میں ہے۔

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۰۹، کشاف القناع ۶/ ۱۸۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۳- ۲۳۴، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۱/ ۱۱۸۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح الزرقانی ۱/ ۲۴۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی ص ۱۹، بدائع الصنائع ۱/ ۶۴، ۶۵۔

سم کی بیع:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر زہر قاتل مباح نفع سے خالی ہو یا اس میں نجاست ملی ہوئی ہو، مثلاً سانپ وغیرہ نجس جانوروں کے گوشت اس میں ملے ہوئے ہوں تو اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مبیع سے مشروع انتفاع کا جائز ہونا اور اس کا پاک ہونا، عقد بیع کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے (۱)۔

اگر اس میں شرعاً مباح نفع ہو اور اس میں کسی قسم کی نجاست ملی ہوئی نہ ہو تو حنفیہ، مالکیہ و شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی بیع جائز ہے، خواہ زہر کیڑے مکوڑوں سے حاصل کردہ ہو یا سانپ کا ہو، حنابلہ نے نباتات اور کیڑے مکوڑوں سے حاصل کردہ زہر اور سانپ سے حاصل کردہ زہر میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ سانپ کے زہر کی بیع حرام ہے، اس لئے کہ اس میں مباح نفع نہیں ہے۔ نباتات اور کیڑے مکوڑوں سے حاصل کردہ زہر، اگر قابل انتفاع نہ ہو یا اس کی کم از کم مقدار بھی اکثر قاتل ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کوئی فائدہ نہیں ہے، اور اس سے ضرر کا اندیشہ ہے، اور اگر اس میں نفع ہو، مثلاً اس سے علاج کیا جاسکتا ہو تو اس کی بیع جائز ہے (۲)۔

تفصیل اصطلاح "بیع" میں ہے۔

زہر سے علاج کرنا:

۶- زہر سے علاج کرنا جائز ہے، ان لوگوں کے نزدیک بھی جو کہتے ہیں کہ وہ نجس ہے، اگر اس کے ضرر کا اندیشہ نہ ہو اور نفع کی امید ہو۔ اس لئے کہ اس میں ایک بڑے ضرر کو دفع کرنے کے لئے چھوٹے

(۱) کتاب الأم للشافعی ۳/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۴، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۳/ ۲۶، کشاف القناع ۳/ ۱۵۵، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ضرر کو اختیار کرنا ہے، بشرطیکہ کوئی عادل مسلمان ڈاکٹر بتائے یا خود علاج کرنے والے کو اس کا علم ہو اور اس کی قائم مقام کوئی شی نہ ہو جس سے علاج کیا جا سکے [۱]۔

زہر کے ذریعہ قتل کرنا:

۷- جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر بے شعور بچہ یا مجنون کے سامنے زہریلا کھانا پیش کرے اور وہ اس کی وجہ سے مرجائے تو کھانا پیش کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا، اگر اس کو علم ہو کہ یہ زہر اکثر قاتل ہوتا ہے، خواہ اس کو بتادے کہ کھانا زہریلا ہے یا نہ بتائے۔

اگر کوئی شخص کسی عاقل بالغ کو زہریلا کھانا کھانے پر مجبور کرے، اور جس کو مجبور کیا ہے اس کو علم نہ ہو کہ یہ کھانا زہریلا ہے تو اکراہ کرنے والے پر قصاص واجب ہوگا، اور اگر کھانے والے کو (جسے مجبور کیا گیا ہو) علم ہو کہ وہ زہریلا ہے تو قصاص نہ ہوگا، جیسا کہ اگر کسی کو خودکشی پر مجبور کرے۔

اگر کسی کے حلق میں زہر ٹپکا دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو مجبور کر دیا ہے، اس کو کوئی اختیار نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے اختیار سے زہر کھایا ہے، لہذا اس پر عمد کی تعریف صادق آئے گی [۲]، اگر کسی عاقل بالغ کو زہر آلود کھانا پیش کرے اور وہ کھا کر مرجائے تو اگر اس کو معلوم تھا تو نہ قصاص واجب ہوگا، نہ دیت واجب ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اس نے خودکشی کی ہے، اگر اس کو حال معلوم نہیں تھا تو قصاص کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شافعیہ نے کہا ہے کہ قصاص واجب

(۱) کشاف القناع ۲/ ۷۶، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۹، الأم للشافعی ۳/ ۱۱۵، شرح الزرقانی ۳/ ۲۷، ابن عابدین ۴/ ۱۰۱۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۵۴، المغنی ۷/ ۶۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۴۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۱۔

نہ ہوگا، بلکہ دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ شبہ عمد ہے، کیونکہ اس نے اپنے اختیار سے کھانا کھایا ہے۔ اس کا دھوکہ دینا موثر نہ ہوگا، اور ان کے نزدیک ایک قول ہے کہ قصاص واجب ہوگا، کیونکہ اس نے دھوکہ دیا ہے، جیسا کہ اکراہ میں واجب ہوتا ہے [۱]۔

مالکیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ زہر اکثر قاتل ہوتا ہے، اور بہت سے لوگ اس طریقہ سے قتل کرتے ہیں، لہذا قصاص واجب ہوگا [۲]۔

تفصیل "قصاص" و "دیۃ" کے باب میں ہے۔

اگر کسی باشعور یا بالغ کے کھانا میں چھپا کر زہر ملا دے، جس کھانا میں سے اکثر وہ کھاتا ہے، پھر وہ ناواقفیت میں کھالے تو اس پر شبہ عمد کی دیت واجب ہوگی، اگر اپنے کھانا میں زہر ملا دے، اور کوئی دوسرا شخص اس میں سے کھالے جو اکثر اس کے پاس آتا جاتا ہے تو یہ رائیگاں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو قتل نہیں کیا ہے۔ بلکہ داخل ہونے والے نے ہی اپنے کو قتل کیا ہے۔ یہ ایسا ہوگا کہ کوئی اپنے گھر میں کنواں کھودے، اور دوسرا اس گھر میں داخل ہو کر گر جائے [۳]۔

اگر کسی کے جسم میں قابل ضمان جنایت کی وجہ سے زخم ہو اور وہ زہر قاتل سے اس کا علاج کرے اور مرجائے تو زخمی کرنے والے پر نہ قتل کا قصاص ہوگا، نہ قتل کی دیت ہوگی، اس لئے کہ خود اسی نے اپنے کو قتل کیا ہے۔ اگرچہ اس کو علم نہ ہو کہ یہ زہر اکثر قاتل ہوتا ہے، یہ علم نہ ہو کہ یہ زہر ہے، بلکہ زخمی کرنے والے پر جنایت کے تقاضا کے مطابق قصاص یا تاوان کا ضمان ہوگا، تفصیل "جنایات" اور "قصاص" کے باب میں ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ زہر کے ذریعہ قتل کرنے میں مطلقا قصاص نہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۵۴۔

(۲) المغنی ۷/ ۶۴۳، المدونہ ۶/ ۴۳۳، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۱۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ہوگا، لہذا اگر کسی آدمی کے سامنے زہر آلود کھانا پیش کرے اور وہ اس میں سے کھالے، اس کو علم نہ ہو کہ وہ زہر آلود ہے، اور مر جائے تو نہ قصاص واجب ہوگا، نہ دیت واجب ہوگی، اس کو قید وغیرہ کے ذریعہ سزا دی جائے گی، اگر اس کے حلق میں ٹپکا دے یا اس کو اس کے کھانے پر مجبور کرے تو مجرم کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ ایسی چیز سے قتل کیا ہے جس سے زخم نہیں ہوتا ہے تو یہ شبہ عمد میں سے ہوگا[۱]۔

سمن

دیکھئے: "نماء"۔

(۱) ابن عابدین ۵/۳۴۸-۳۴۹۔

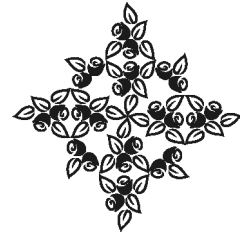
سنۃ

تعریف:

۱ - لغت اور اصطلاح میں سنۃ کا معنی، سال ہے، اس کی جمع سنوات ہے، سنہات بھی جائز ہے، اگر فقہاء کے کلام میں مطلق سنۃ کا ذکر ہو تو تو اس سے شمسی (انگریزی) سال کے بجائے قمری (عربی) سال مراد ہوتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عام:

۲ - لغت میں عام کا معنی سال ہے، جیسا کہ "المصباح" میں ہے۔ بعض اہل لغت نے عام وسنۃ میں فرق کیا ہے۔ ابن الجوالیقی نے کہا ہے کہ عام لوگ سنۃ اور عام میں فرق نہیں کرتے ہیں، بلکہ دونوں کو ایک معنی میں استعمال کرتے ہیں، حالانکہ یہ غلط ہے، صحیح وہ ہے جو احمد بن یحیی سے منقول ہے، انہوں نے کہا: جس دن سے شمار کیا جائے دوسرے سال اسی دن تک سنۃ ہے، اور لفظ عام صرف جاڑا وگرمی کو کہتے ہیں، "التہذیب" میں بھی ہے کہ عام وہ سال ہے جو جاڑا وگرمی پر بولا جاتا ہے، اس بنیاد پر عام، سنۃ سے خاص ہے، ہر عام سنۃ ہوگا، مگر ہر سنۃ عام نہیں ہوگا، اگر تم کسی دن سے دوسرے سال اسی دن تک شمار کرو تو یہ سنۃ ہے اور کبھی اس میں آدھی گرمی اور آدھا جاڑا ہوگا

(۱) الصحاح، اللسان، المصباح، المغرب مادہ: "سنۃ"۔

اورعام میں گرمی، جاڑا متصل ہوں گے (۱)۔

ب-شہر:

۳- دو چاند کا درمیانی وقفہ شہر ہے، یہ قمری سال کا ایک جزء ہے، اس کی مقدار زمین کے گرد چاند کے چکر لگانے سے مقرر ہوتی ہے، اس کو قمری ماہ کہا جاتا ہے یا اس کی مقدار شمسی سال کے بارہ حصوں میں سے ایک حصہ سے مقرر کی جاتی ہے، اس کو شمسی ماہ کہتے ہیں، متعین ایام کو بھی شہر کہا جاتا ہے (۲)۔

سنۃ کی اقسام:

۴- سال کی دو قسمیں ہیں، شمسی سال، قمری سال، شمسی سال وہ ہے جس کی ابتداء وانتہا سورج کی حرکت سے ہوتی ہے، زکریا انصاری نے کہا ہے کہ شمسی سال کے ایام تین سو پینسٹھ دن اور ایک دن کے تین سو اجزاء میں سے ایک جزء کم چوتھائی دن ہیں، قمری سال کی بنیاد، مہینہ کے شروع میں چاند کے طلوع ہونے اور ماہ کے آخر میں اس کے چھپ جانے پر ہوتی ہے، زکریا انصاری نے کہا ہے: قمری سال کے ایام تین سو چوّن دن اور ایک دن کا پانچواں وچھٹا حصہ ہیں، شمسی سال اور قمری سال مہینوں کی تعداد میں تو متفق ہیں، البتہ شمسی سال کے ایام، قمری سال کے ایام سے گیارہ دن اور ایک دن کا اکیسواں حصہ زائد ہوتے ہیں۔

روم، سریان، فارس اور قبط کے باشندوں نے شمسی سال پر اعتماد کیا ہے، ان کی تاریخ میں رومی سال، سریانی سال، فارسی سال اور قبطی سال ہے، یہ تمام سال اگرچہ مہینوں کی تعداد میں یکساں ہیں، مگر

(۱) المصباح۔
(۲) المعجم الوسیط، القاموس المحیط۔

ان مہینوں کے نام، ان میں سے ہر ایک سال کی ابتداء کی تاریخ اوران کے ایام کی تعداد الگ الگ ہے (۱)۔

اجمالی احکام اور بحث کے مقامات:

الف- زکاۃ:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ چوپایوں میں سائمہ کے نصاب میں اثمان یعنی سونا چاندی میں اور تجارت کے سامان میں زکاۃ کے واجب ہونے کے لئے نصاب پر ایک مکمل سال کا گذر جانا شرط ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**" (۲) (مال میں اس وقت تک زکاۃ واجب نہیں جب تک کہ اس پر سال نہ گذر جائے) کھیتی اور پھل میں سال کا گذرنا شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ**" (۳) (اور اس میں جو حق واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن دیا کرو) اور اس لئے بھی کہ اس سے زکاۃ نکالنے کے وقت وہ خود ہی مکمل نما ہے، لہذا اسی وقت اس کی زکوۃ لی جائے گی، پھر وہ کم ہونا شروع ہوجاتا ہے، بڑھتا نہیں ہے، لہذا اس میں دوبارہ زکاۃ واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ نماء کے لئے نہیں رکھا جاتا ہے، زمین سے نکالا ہوا معدن کھیتی کے حکم میں ہے۔ اس میں زکاۃ یا خمس

(۱) مروج الذہب للمسعودی ۱/ ۳۴۹-۳۵۴ طبع البہیہ، التعریفات للجرجانی ۱۶۱ طبع العربی، فتح القدیر ۳/ ۲۶۶ طبع الأمیریہ، أسنی المطالب ۲/ ۱۲۵ طبع المیمنیہ۔
(۲) حدیث: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول" کو ابن حجر نے التلخیص (۲/ ۱۵۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ان ہی الفاظ سے ذکر کیا ہے، اور اس کی سند کے بارے میں کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اور اس کی روایت ابوداؤد (۲/ ۲۳۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "ليس في مال زكاة......"۔
(۳) سورۂ أنعام/ ۱۴۱۔

کے واجب ہونے کے سال کا گذرنا شرط نہیں ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

لہذا اس کے حاصل ہونے کے وقت، اس کی زکاۃ لی جائے گی، البتہ اگر وہ اثمان (سونا چاندی) کی جنس سے ہو تو اس میں سے ہر سال زکاۃ لی جائے گی، اس لئے کہ اس میں بڑھنے کا گمان رہتا ہے، کیونکہ وہ تمام اموال کی قیمت اور تجارت کا راس المال ہیں، اور اسی سے مضاربت وشرکت ہوتی ہے۔

اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی ایسے مال زکاۃ سے نصاب کا مالک ہو جس کے لئے سال کا گذرنا شرط ہے، اور اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہ ہو، ملکیت کے حاصل ہونے کے ساتھ اس کا سال شروع ہوجائے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے [۱]۔ تفصیل کے لئے اصطلاح "زکوۃ" دیکھی جائے۔

ب-لقطہ کے اعلان کی مدت:

۶- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ لقطہ کے اعلان کی مدت مکمل ایک سال ہے۔ حنفیہ میں سے امام محمد کی رائے بھی یہی منقول ہے، جس مال کی قیمت دس درہم سے زائد ہو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے بھی یہی منقول ہے [۲]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "لقطۃ"۔

ج-عنین کو مہلت دینے کی مدت:

۷- جمہور کے نزدیک قاضی عنین کو ایک سال کی مہلت دے گا (جیسا کہ حضرت عمرؓ نے کہا)، اس لئے کہ جماع کبھی حرارت کی وجہ سے ناممکن ہوجاتا ہے تو یہ جاڑے میں دور ہوجائے گی، کبھی ٹھنڈک سے ناممکن ہوتا ہے تو یہ گرمی میں دور ہوجائے گی، کبھی خشکی سے ناممکن ہوتا ہے تو یہ برسات میں دور ہوجائے گی، کبھی رطوبت سے ناممکن ہوتا ہے تو یہ موسم خزاں میں دور ہوجائے گی، لہذا اگر سال گذر جائے اور وطی نہ کرسکے تو ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ یہ عاجزی پیدائشی ہے، دیکھئے: "إمہال، عنۃ"۔

د-زنا کی سزا میں جلاوطنی کی مدت:

۸- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ زانی کی حد میں یہ داخل ہے کہ اگر وہ غیر شادی شدہ ہو تو قصر کی مسافت کے بقدر یا اس سے زیادہ دور تک اسے ایک سال کے لئے جلاوطن کیا جائے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جلاوطن کرنا حد کا حصہ نہیں ہے، البتہ انہوں نے کہا ہے کہ امام کے لئے جائز ہے کہ اگر وہ مصلحت سمجھے تو کوڑا مارنے کے ساتھ جلاوطن بھی کردے، اس کی تفصیل "زنا، وتغریب" میں ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/ ۱۳- ۱۳- ۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۱- ۴۵۱- ۴۵۶- ۴۵۷، المجموع للنووی ۵/ ۳۶۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۹- ۲۵، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۳، المغنی ۲/ ۶۲۵۔

(۲) الاختیار ۳/ ۳۲ طبع المعرفہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۷ طبع المعرفہ، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۶، ۴۰۷ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۵/ ۶۹۵ طبع الریاض۔

سند

تعریف:

۱ - لغت میں سند کا معنی: پہاڑ میں سامنے کا حصہ جو سطح زمین سے اونچا ہو، اس کی جمع اسناد ہے، ہر وہ دیوار وغیرہ جس کا سہارا لیا جائے یا جس پر بھروسہ کیا جائے سند ہے، اسی معنی میں قرض وغیرہ کے چیک کو سند کہا گیا ہے: **سند إلى الشيء يسند سنودا، استند ، تساند** اور **اسند** کا معنی ہے: بھروسہ کرنا، اعتماد کرنا، سہارا لینا اور سہارا دینا وغیرہ، جس پر ٹیک لگایا جاتا ہے اس کو "مَسند، مِسند مُسند" کہا جاتا ہے۔ اس کی جمع مساند ہے [۱]، اصطلاح میں لفظ سند دو معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے:

اول: لکھا ہوا دستاویز جس سے حقوق کی حفاظت ہوتی ہے، عدالت میں حقوق کو ثابت کرنے میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ **مجلة الأحكام العدلية** میں ہے کہ اس کے لئے چند شرائط ہیں:

(۱) دستاویز میں اس چیز کی وضاحت ہو جس سے حق ثابت ہو جائے، اس طرح کہ مثلاً دین کی مقدار عدد میں اور حروف میں مذکور ہو، جس کا حق ہے اس کا نام مذکور ہو اور جس پر حق ہے اس کے دستخط کے ساتھ اس کی مہر بھی اس پر ہو۔

(۲) تزویر، تغییر و تبدیل سے محفوظ ہو۔ تحریر کے ماہرین کی شہادت سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ تحریر لکھنے والے کی تحریر ہے۔

مجلة الأحكام العدلية (دفعہ ۱۷۳۶) میں ہے کہ صرف تحریر اور مہر پر عمل نہیں ہوگا، لیکن اگر دھوکہ اور کاٹ چھانٹ سے پاک ہو تو اس پر عمل ہوگا، یعنی اس کو فیصلہ کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے، کسی دوسرے طریقہ سے اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہ ہوگی [۱]، اگر دستاویز میں اس کے معتبر ہونے کی ساری شرائط موجود ہوں تو وہ تحریر کے ذریعہ اقرار کے حکم میں ہوگا۔

مجلۃ الاحکام (دفعہ ۱۶۰۹) میں ہے کہ اگر کوئی شخص دستاویز لکھے یا کسی سے لکھوائے اور دستخط کر کے یا مہر لگا کر کسی کو دیدے تو یہ قابل اعتبار ہوگا اور زبانی اقرار کے درجہ میں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ کتابت وتحریر کے ذریعہ اقرار ہے، اگر رسم و رواج کے مطابق ہو، اور وہ وثیقے جو قبض الوصول کے نام سے معروف ہیں، وہ بھی اسی قبیل سے ہیں [۲]۔

دفعہ (۱۶۰۷) میں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو حکم دے کہ وہ اس کا اقرار لکھ دے تو یہ اقرار کے حکم میں ہوگا، اس لئے اگر کوئی کسی کاتب سے کہے کہ میرے لئے ایک دستاویز لکھ دو جس میں یہ مضمون ہو کہ میں فلاں کے اتنے دراہم کا مقروض ہوں اور اس میں اپنا دستخط یا اپنی مہر لگا دے تو یہ کتابت کے ذریعہ اقرار کے قبیل سے ہوگا اور اس دستاویز کی طرح ہوگا جس کو خود اپنی تحریر میں لکھے [۳]۔ سند سے متعلق مباحث کے لئے اصطلاح "اقرار"، رفقرہ ۴۰، "اثبات"، رفقرہ ۳۴، "توثیق"، رفقرہ ۱۲ اور "تزویر"، رفقرہ ۱۷ دیکھی جائے۔

دوم: حدیث کے راویوں کے سلسلہ کو جو متن تک ہو سند کہتے ہیں، حدیث کے قبول کرنے میں سند کی معتبر شرائط کا تذکرہ اصطلاح "اسناد" میں گذر چکا ہے۔

---

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ: "سند"۔

---

(۱) شرح المجلہ للأ تاسی ۵/ ۳۸۴۔

(۲) شرح المجلہ للأ تاسی ۴/ ۶۹۴۔

(۳) شرح المجلہ للأ تاسی ۴/ ۶۸۹۔

سنۃ

تعریف:

۱-لغت میں سنت کا معنی ،طریقہ، عادت وسیرت ہے،خواہ اچھی ہو یا بری ہو، اس کی جمع سنن ہے[۱]، حدیث میں ہے:"من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، و من سن في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء"[۲] (جوشخص اسلام میں کوئی اچھا طریقہ رائج کرے گا، اس کو اس کا ثواب ملے گا اور اس کے بعد اس پر عمل کرنے والے کا ثواب بھی اس کو ملے گا اور عمل کرنے والوں کے ثواب میں کوئی کمی نہ کی جائے گی اور جوشخص اسلام میں کوئی برا طریقہ رائج کرے گا تو اس پر اس کا گناہ ہوگا اور جوشخص اس کے بعد اس پر عمل کرے گا اس کا گناہ بھی اس کو ہوگا اور عمل کرنے والوں کے گناہ میں کوئی کمی نہ ہوگی)۔

پھر اس کا استعمال سیدھے اور پسندیدہ طریقہ کے معنی میں ہونے لگا، چنانچہ سنة اللهاس کے احکام اور امر ونہی ہیں، اور سن الله سنة یعنی اللہ نے سیدھی راہ واضح کی، کہا جاتا ہے فلان من أهل

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ:"سنن"، التعریفات للجرجانی مادہ: "سنۃ"۔

(۲) حدیث :"من سن في الإسلام سنة حسنة فله......" کی روایت مسلم (۱/ ۷۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت جریرؓ سے کی ہے۔

السنة اس کا معنی ہے کہ فلاں سیدھا پسندیدہ طریقہ والا ہے[۱]، نیز حدیث میں ہے:"تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله و سنتي"[۲] (میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑ کر جارہا ہوں، جب تک تم ان دونوں کو پکڑے رہو گے: ہرگز گمراہ نہ ہوگے اللہ کی کتاب اور نبی کی سنت)۔

فقہاء کے نزدیک سنت کے چند معانی ہیں: ایک معنی یہ ہے کہ سنت وہ طریقہ ہے جس پر دین میں عمل ہو اور وہ فرض یا واجب نہ ہو[۳]۔

بعض فقہاء کے نزدیک سنت وہ عمل بھی ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے پابندی کی ہو اور اس کے واجب ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو[۴]۔

بعض فقہاء نے اس کی تعریف کی ہے کہ سنت وہ عمل ہے جس کے کرنے کا مطالبہ تاکید کے ساتھ ہو، مگر واجب نہ ہو[۵]۔

چنانچہ اس معنی کے اعتبار سے سنت ایک شرعی حکم ہے، اس کے مقابلہ میں واجب، فرض، حرام، مکروہ اور مباح ہیں، بعض فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ سنت وہ عمل ہے جس کے کرنے پر ثواب کا مستحق ہو اور اس کے چھوڑنے پر سزا نہ ہو[۶]، سنت، شریعت کے

(۱) لسان العرب مادہ:"سن"۔

(۲) حدیث :"إني تركت فيكم شيئين......" کی روایت مالک نے الموطأ (۲/ ۸۹۸ طبع الحلبی) میں اور حاکم (۱/ ۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) کشف الأسرار للبزدوی ۲/ ۳۰۲، حاشیۃ الفزی علی التلویح ۲/ ۲۴۲، ابن عابدین ۱/ ۷۰، التعریفات للجرجانی۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۷۰-۴۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷، مسلم الثبوت ۲/ ۹۲، جمع الجوامع ۱/ ۸۹-۹۰۔

(۵) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱

(۶) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۶، مطالب أولی النہی ۱/ ۹۲، ابن عابدین ۱/ ۷۰۔

دلائل میں سے ایک دلیل بھی ہے، اسی معنی میں اصولیین نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ سنت وہ قول، عمل یا تقریر ہے جو نبی کریم ﷺ سے صادر ہو [۱]۔

سنت سے متعلق احکام:

اول: فقہی اصطلاح میں سنت:

۲ - شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک، مندوب، مستحب اور تطوع، سنت ہے۔ یہ تمام الفاظ مترادف ہیں، ان سب سے مراد ایسا فعل ہے جس کا کرنا مطلوب ہو اور وہ واجب نہ ہو۔

البنانی نے کہا ہے کہ اسی کے مثل حسن، نفل اور مرغب فیہ ہے، قاضی حسین وغیرہ نے ان کے مترادف ہونے کا انکار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر نبی کریم ﷺ نے کسی کام کو ہمیشہ کیا ہو تو وہ سنت ہے اور اگر ہمیشہ پابندی سے نہ کیا ہو مثلاً ایک دو بار کیا ہو تو یہ مستحب ہے یا آپ ﷺ نے نہ کیا ہو، بلکہ لوگوں نے اپنے اختیار سے وظیفہ بنالیا ہو تو وہ تطوع ہے، قاضی حسین اور ان کے موافقین نے مندوب کا ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے کہ وہ تینوں اقسام سے عام ہے [۲]۔

شافعیہ و حنابلہ نے سنن کی دو قسمیں کی ہیں، سنن مؤکدہ وغیر مؤکدہ، البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ سنن مؤکدہ کو ترک کرنا مکروہ ہے۔ غیر مؤکدہ کو ترک کرنا مکروہ نہیں ہے۔

ابن عابدین نے کہا ہے کہ مشروعات کی چار قسمیں ہیں: فرض، واجب، سنت اور نفل، جس کام کو کرنا چھوڑنے سے اولی ہو اور ترک کرنے سے منع کیا گیا ہو تو اگر وہ دلیل قطعی سے ثابت ہو تو فرض ہے،

(۱) التوضیح والتلویح ۲/ ۲۴۲، مسلم الثبوت مع شرحہ فواتح الرحموت ۲/ ۹۷، جمع الجوامع ۲/ ۹۴۔

(۲) جمع الجوامع مع الشرح ۱/ ۸۹-۹۰۔

دلیل ظنی سے ثابت ہو تو واجب ہے اور اگر ترک سے منع نہ کیا گیا ہو تو اگر نبی کریم ﷺ نے یا آپ کے بعد خلفاء راشدین نے اس پر پابندی کے ساتھ عمل کیا ہو تو وہ سنت ہے ورنہ مندوب ہے [۱]۔

یہ حنفیہ کے قواعد کے مطابق ہے جو فرض واجب میں فرق کرتے ہیں، اس میں شافعیہ اور ان کے موافقین کا اختلاف ہے کہ وہ دونوں کو مترادف کہتے ہیں [۲]، البتہ بعض مواضع مستثنی ہیں جن کا ذکر اپنے موقع پر ہوگا۔ لہذا حنفیہ کے یہاں فقہی معنی کے اعتبار سے سنت کی دو قسمیں ہیں:

الف- سنت الہدی: یہ وہ سنت ہے جس کا قائم کرنا دین کی تکمیل کے لئے ہو اور اس کا چھوڑنا مکروہ یا بے ادبی ہو، جیسے جماعت کی نماز، اذان اور اقامت وغیرہ، یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے بطور عبادت اس کی پابندی کی اس کو سنت مؤکدہ بھی کہا جاتا ہے۔

ب- سنن زوائد: یہ وہ سنت ہے جس کے ترک سے نہ کراہت ہوتی ہے، نہ بے ادبی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو عادت کے طور پر کیا۔ لہذا اس کو کرنا اچھا و پسندیدہ ہے، جیسے لباس، قیام وقعود اور کھانے، پینے وغیرہ میں آپ کا طریقہ [۳]۔

اور مالکیہ کے نزدیک سنت وہ ہے جسے نبی کریم ﷺ نے کیا ہو اور اس کی پابندی کی ہو، اور جماعت کے سامنے اس کا اظہار کیا ہو اور اس کے وجوب پر کوئی دلیل نہ ہو اور رغیبہ: وہ عمل ہے جسے صرف شارع نے پسند کیا ہو اور جماعت میں اس کا اظہار نہ کیا ہو اور نفل وہ ہے جسے نبی ﷺ نے کیا ہو اور اس پر مداومت نہ فرمائی ہو یعنی بعض اوقات میں اسے چھوڑ دیا ہو [۴]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۷۰۔

(۲) جمع الجوامع ۱/ ۸۸۔

(۳) التعریفات للجرجانی رص ۱۶۱-۱۶۲، ابن عابدین ۱/ ۷۰۔

(۴) جواہر الإکلیل ۱/ ۷۳۔

دوم: اصولیین کی اصطلاح میں سنت:

۳- شریعت کے دلائل جن پر اتفاق ہے اور جن سے فقہی احکام مستنبط ہوتے ہیں چار ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس، سنت وہ قول، فعل یا تقریر ہے جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہو۔

اس معنی میں سنت، حدیث کے مترادف ہے، ایک قول یہ ہے کہ حدیث وہ اقوال ہیں جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہوں، اس معنی کے اعتبار سے حدیث سنت سے خاص ہے، حدیث کو خبر بھی کہتے ہیں، ایک قول یہ ہے کہ خبر عام ہے۔ اس میں نبی کریم ﷺ سے منقول اور دوسرے سے منقول بھی داخل ہے۔ لہذا ہر حدیث خبر ہے، ہر خبر حدیث نہیں ہے [(۱)]۔

اس معنی کے اعتبار سے سنت کی تین اقسام ہیں: سنت قولی: یہ نبی کریم ﷺ کے اقوال ہیں، سنت فعلی: یہ آپ ﷺ کے افعال ہیں، سنت تقریری: صحابہؓ نے آپ کے سامنے کوئی کام کیا یا آپ ﷺ کو اطلاع دی گئی۔ آپ نے اس کو منع نہیں فرمایا، آپ کی خاموشی سنت تقریری ہے [(۲)]۔

سند کے اعتبا سے سنت کی تین اقسام ہیں، متواتر، مشہور اور خبر واحد [(۳)]، سنت اصولی معنی کے اعتبا سے شریعت کی ایک دلیل ہے، اگر متواتر ہو تو اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے، اور خبر واحد سے عمل واجب ہوتا ہے۔ علم یقین حاصل نہیں ہوتا ہے۔ یہ اکثر اہل علم اور تمام فقہاء کا مذہب ہے، جیسا کہ اصولیین نے لکھا ہے [(۴)]۔

مشہور کو بعض فقہاء نے متواتر کے ساتھ رکھا ہے کہ اس سے علم یقین حاصل ہوتا ہے، اور بعض نے اس کو خبر واحد کے درجہ میں رکھا ہے

(۱) التلویح ۲/ ۲۴۲، کشف الأسرار ۲/ ۳۵۴، شرح نخبۃ الفکر ص ۲۳- ۲۴۔

(۲) جمع الجوامع ۲/ ۹۴، مسلم الثبوت ۲/ ۹۷۔

(۳) کشف الأسرار للبزدوی ۲/ ۳۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) کشف الأسرار ۲/ ۳۶۰- ۳۶۲- ۳۷۰۔

کہ اس پر عمل تو واجب ہوتا ہے، مگر علم یقین حاصل نہیں ہوتا ہے [(۱)]۔

تواتر وشہرت کا معنی، ان کی شرائط، اصولیین کی آراء، ان کے دلائل اور خبر واحد وغیرہ سے ثابت ہونے والے مسائل کی تفصیل کے لئے "اصولی ضمیمہ" دیکھا جائے۔

(۱) کشف الأسرار ۲/ ۳۸۶- ۳۶۹۔

سِنّ

تعریف:

۱-لغت میں سن، اسنان کا واحد ہے، یہ ہڈیاں ہیں جو جبڑے میں اگتی ہیں، یہ لفظ مونث ہے، کہا جاتا ہے: "هذه سن" اس کی جمع اسنان ہے۔

آدمی کے بتیس دانت ہوتے ہیں، چار ثنایا، چار رباعی، چار انیاب، چار نواجذ اور سولہ ڈاڑھ۔

اور بعض لوگ کہتے ہیں: چار ثنایا، چار رباعی، چار انیاب، چار نواجذ، چار ضواحک اور بارہ رحی۔

بعض لوگوں نے اسنان کی تین قسمیں کی ہیں: قواطع، ضواحک اور طواحن۔

السن من الشيء: (کسی چیز کا دندانہ) کسی چیز کے ایک ہیئت پر بنے ہوئے اجزاء میں ہر جز کو سن کہا جاتا ہے، جیسے سن المشط، (کنگھی کا دندانہ) یا درانتی، آرہ، چابی یا قلم کے دندان، جب کسی کو دانت نکل آئے تو کہا جاتا ہے: أسن فلان، اگر عمر زیادہ ہوجائے تو کہا جاتا ہے: كبرت سنه، اگر کسی کی عمر اٹکل سے بتائی جائے تو کہا جاتا ہے: سنن الرجل، اگر کوئی کسی کا ہم عمر ہو تو کہا جاتا ہے: فلان سن فلان[۱]۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنير مادہ: "سن"۔

سن سے متعلق احکام:

الف- دانت کے اکھاڑنے میں قصاص:

۲-اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر دانت عمداً اکھاڑ دے تو اس میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَ الْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ"[۱] (اور ہم نے ان پر اس میں یہ فرض کر دیا تھا کہ جان کا بدلہ جان ہے اور آنکھ کا آنکھ اور ناک کا ناک اور کان کا کان اور دانت کا دانت)۔ نیز حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ ان کی پھوپھی ربیع نے انصار کی ایک لڑکی کا دانت توڑ دیا تو اللہ کے نبی ﷺ نے قصاص کا فیصلہ کیا، تو ان کے بھائی انس بن نضر نے کہا: اے اللہ کے رسول! کیا ربیع کا دانت توڑا جائے گا؟ نہیں! اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے اس کا دانت نہیں توڑا جائے گا، راوی کہتے ہیں کہ اس سے قبل ان کے گھر والوں نے معاف کرنے اور تاوان لینے کی درخواست کی تھی، جب ان کے بھائی نے قسم کھالی اور وہ انس بن مالکؓ کے چچا تھے، تو لوگ معاف کرنے پر راضی ہوگئے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره"[۲] (اللہ تعالی کے بعض بندے ایسے ہوتے ہیں کہ اگر وہ اللہ کے بھروسہ پر قسم کھالیں تو اللہ ان کی قسم پوری کر دیتا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ دانت میں پورا پورا وصول پانا ممکن ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ذات میں محدود ہے، لہذا اس میں قصاص واجب ہوگا۔ چنانچہ صحیح دانت کے بدلہ میں صحیح دانت اکھاڑ دیا جائے گا اور اگر

(۱) سورۂ مائدہ ر ۴۵۔

(۲) حدیث أنس: "إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره......" کی روایت بخاری (الفتح ۸؍۱۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍۱۳۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مظلوم چاہے توصحیح دانت کے بدلہ میں ٹوٹا ہوایا کالا یا زرد، یا لال یا سبز دانت اکھاڑ دیا جائے گا۔

اگر مظلوم کے دانت میں عیب ہوتو مماثلت کے نہ ہونے کی وجہ سے قصاص نہیں ہوگا، بلکہ تاوان لیا جائے گا جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

علیا کے بدلہ میں علیا، سفلی کے بدلہ میں سفلی، ثنیہ کے بدلہ میں ثنیہ، ناب کے بدلہ میں ناب، ضاحک کے بدلہ میں ضاحک، ضرس کے بدلہ ضرس اکھاڑا جائے گا، تاکہ منفعت اور جگہ دونوں میں مماثلت ہوجائے، اسفل کے بدلہ میں اعلی یا اعلی کے بدلہ میں اسفل نہیں اکھاڑا جائے گا، اس لئے کہ منفعت اور جگہ میں دونوں الگ الگ ہیں۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس ظالم نے مظلوم کا دانت اکھاڑ دیا ہے اس کا دانت اکھاڑا جائے گا، اس لئے کہ ظلم کے بغیر حق وصول کرنا ممکن ہے۔

ایک قول کے مطابق حنفیہ کی رائے ہے کہ مجرم کا دانت نہیں اکھاڑا جائے گا، بلکہ گوشت تک دانت کو ریت دیا جائے گا، اور دانت کا جو حصہ گوشت سے باہر ہے اس کو توڑ دیا جائے گا، اور مسوڑھا کے اندر والے حصہ سے قصاص ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ مماثلت ناممکن ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مسوڑھا خراب ہوجائے اور اس لئے بھی کہ اس میں اندیشہ ہے کہ اکھاڑنے والے نے جتنا کیا ہے، مظلوم اس سے زیادہ کچھ کر جائے۔

حنفیہ میں سے المقدسی سے ان کا یہ قول منقول ہے: ریت دینا زیادہ مناسب ہے، خصوصاً جب کہ اکھاڑنا دشوار ہو، مثلاً اس کے دانتوں میں فصل نہ ہو، اس طرح کہ اندیشہ ہو کہ ایک کے اکھاڑنے سے دوسرا بھی اکھڑ جائے گا یا مسوڑھا خراب ہوجائے گا، بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے کہ یہی رائے مفتی بہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک قصاص کے واجب ہونے میں اکھاڑنے کی طرح دانت کو بہت زیادہ ہلا دینا بھی ہے، خواہ دانت ثابت رہے، یا اس کی جگہ پر دوسرا دانت نکل آئے یا اکھاڑے ہوئے کو لوٹا دے اور وہ بیٹھ جائے، اس لئے کہ جنایت کے دن کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس لئے بھی کہ قصاص کا مقصد مجرم کو تکلیف پہنچانا ہے، تاکہ وہ آئندہ باز آئے اور اس جیسے دوسرے لوگ بھی باز آئیں[1]۔

ب- دانت کے توڑنے میں قصاص:

۳- حنفیہ و حنابلہ کی رائے ہے کہ اس میں قصاص واجب ہوگا، اور ریت کر قصاص لیا جائے گا، لہذا آدھے کا قصاص آدھا، تہائی کا قصاص تہائی، اور ہر جز کا قصاص اس کے مثل سے لیا جائے گا، پیمائش کر کے قصاص نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ مظلوم کے بعض دانت کے بدلہ میں مجرم کا پورا دانت اکھاڑ دیا جائے، اور قصاص ریتی کے ذریعہ لیا جائے گا، تاکہ زیادتی سے امن رہے، اور اس وقت تک قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک ماہرین یہ نہ بتادیں کہ اس کے اکھڑنے یا سیاہ ہوجانے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ زیادتی کے وہم سے قصاص ممنوع ہوگا۔ ان کی دلیل ربیع کی حدیث ہے کہ انہوں نے ایک لڑکی کا دانت توڑ دیا تھا تو نبی کریم ﷺ نے قصاص کا حکم دیا[2] اور اس لئے بھی کہ جس کے کل میں قصاص ہوتا ہے، اس کے بعض میں بھی قصاص ہوگا اگر ممکن ہو۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۱-۲۶۸-۲۷۰، حاشیۃ الخرشی ۸/ ۴۲، ۲۰-۳۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۸-۲۶۰۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵-۶۳، الأم للشافعی ۶/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰۷، ۸/ ۲۱، کشاف القناع ۵/ ۵۵۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۹۷، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۳۳۔

(۲) حدیث الربیع کی تخریج فقرہ/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ دانت کے توڑنے میں قصاص نہیں ہوگا، اس لئے کہ مماثلت کا بھروسہ نہیں ہے، کیونکہ توڑنے کا انضباط ممکن نہیں ہے، اگر انضباط ممکن ہو تو قصاص واجب ہوگا۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا آدھا دانت توڑ دے تو میں اہل علم سے دریافت کروں گا، اگر وہ کہیں گے کہ ہم باقی کو ضائع کئے بغیر اور پھاڑے بغیر آدھا توڑنے پر قادر ہیں تو میں قصاص لوں گا، اگر وہ کہیں کہ ہم اس پر قادر نہیں ہیں تو اس کے ٹوٹنے کی وجہ سے میں قصاص نہیں لوں گا[1]۔

ج- جس شخص کا دودھ والا دانت نہ ٹوٹا ہو اس کا دانت اکھاڑنا:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس شخص کے دودھ کے دانت گر گئے ہوں، پھر دانت نکل آئے ہوں، صرف اس کے دانت میں قصاص لیا جائے گا۔

اگر ایسے شخص کا دانت اکھاڑ دے جس کا دودھ والا دانت ابھی نہیں گرا ہے تو فی الحال مجرم پر نہ قصاص ہوگا، نہ دیت ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں تلف کرنا نہیں پایا جائے گا، کیونکہ عادت کے مطابق اکثر دانت نکل آئے گا۔

اگر دانت نکل آنے کا وقت آئے اور اپنی جگہ پر صحیح سالم دانت نکل آئے تو مجرم پر کچھ نہیں ہوگا، یعنی اس پر نہ قصاص ہوگا، نہ دیت ہوگی جیسا کہ کوئی بال اکھاڑ دے اور وہ پھر نکل آئے۔ البتہ حنفیہ میں امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ تکلیف کا تاوان اور ڈاکٹر کی اجرت واجب ہوگی، اور اگر دانت ناقص نکلے تو اس میں جو نقصان ہوگا اس کے تناسب سے نقص کا تاوان دے گا۔ تہائی دانت میں تہائی دیت، چوتھائی دانت میں چوتھائی دیت اور نصف دانت میں نصف دیت دے گا، اسی طرح حساب سے دے گا، اگر دانت کالا، لال، زرد، سبز یا اپنی جگہ سے الگ یا ٹیڑھا نکل آئے، یا دانت نکل آنے کے بعد اس کے ساتھ کچھ باقی رہ جائے، یا پہلے سے لمبا نکل آئے یا اس کے ساتھ شاغبہ دانت نکل آئے (شاغبہ زائد دانت جو دوسرے دانتوں کے برخلاف ہو) تو اس میں عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک نقص ہے جو اس کے فعل کی وجہ سے ہوا ہے۔ اسی طرح اگر دانت نکل آئے اور خون جاری ہو۔ اس لئے کہ اس کے فعل کی وجہ سے نقصان ہوا ہے، لہذا اس پر اس کا تاوان واجب ہوگا، اور اگر دانت نکل آنے کا وقت آ جائے اور دانت نہ نکلے۔ اس طرح کہ باقی دانت گرے اور نکل آئے اور اکھاڑا ہوا دانت نہیں نکلا تو ماہرین اور اطباء سے پوچھا جائے گا، اگر وہ کہیں کہ اس دانت کے نکل آنے کی امید نہیں ہے، اس لئے کہ نکلنے کی جگہ خراب ہوگئی ہے تو مظلوم کو اختیار ہوگا کہ قصاص لے یا دانت کی دیت لے۔ اگر وہ کہیں کہ اتنی مدت میں اس کے نکل آنے کی امید ہے تو انتظار کیا جائے گا، پھر اگر وقت گذر جائے اور دانت نہ نکلے تو بھی قصاص واجب ہوگا، اور بچہ کے لئے اس کے بچپن میں قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا، تا کہ وہ خود قصاص لے، اس لئے کہ قصاص غصہ ٹھنڈا کرنے کے لئے دلایا جاتا ہے۔

اگر مظلوم بچہ مر جائے اور ابھی ناامیدی نہیں ہوئی تھی، اور حال بھی واضح نہ ہو سکا تھا تو اس کے وارثین کو نہ قصاص کا حق ہوگا، نہ دیت لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۱-۲۶۸، ۲۷۰، حاشیۃ الخرشی ۸/ ۴۲، ۲۰، ۳۷، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۹۸- ۲۶۰، ۲۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵، ۶۳، الأم للشافعی ۶/ ۵۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۰، ۸/ ۲۱، کشاف القناع ۵/ ۵۵۰، الجامع لأحکام القرآن ۶/ ۱۹۷، أحکام القرآن لابن العربی ۲/ ۱۱۳۔

دانت نکل آ تا اور مجرم بری ہوتا۔ تو اس صورت میں عادل آدمی کا طے کردہ تاوان واجب ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے، یہی شافعیہ کے نزدیک اصح قول اور حنابلہ کا ایک قول ہے۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ بچہ کے وارثین کے لئے، عمد کی صورت میں قصاص اور خطاء کی صورت میں دیت واجب ہوگی، حنابلہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اکھاڑنا موجود ہے اور دانت کا نکل آنا مشکوک ہے، اور موت کے بعد نکلنا نہیں پایا جائے گا، اور اگر دانت نکلنے سے ناامید ہونے کے بعد مرے تو اس کا وارث فی الحال قصاص یا تاوان لے گا[1]۔

دانت کے اکھاڑنے میں قصاص لینے کا وقت:

۵- اگر ایسے آدمی کا دانت اکھاڑ دے جس کے دودھ کے دانت ٹوٹ گئے ہوں تو جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ فی الحال قصاص واجب ہوگا، نیا دانت نکل آنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اب دانت نہیں نکلے گا اور بعض حنفیہ، بعض اصحاب شافعی اور حنابلہ میں سے القاضی کی رائے ہے کہ انتظار کیا جائے گا اور ماہرین سے دریافت کیا جائے گا، اگر وہ کہیں کہ اب دانت نہیں نکلے گا تو مظلوم فی الحال قصاص لے سکتا ہے۔ اگر وہ کہیں کہ فلاں وقت تک اس کے نکل آنے کی امید ہے تو اس وقت تک اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، اگر اس وقت تک دانت نہ نکلے تو قصاص واجب ہوگا، اگر دانت نکل آئے تو نہ قصاص واجب ہوگا، نہ دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نکلا ہوا دانت پہلے دانت کے قائم مقام ہوگا، گویا کہ وہ ٹوٹا ہی نہیں۔

مالکیہ، حنفیہ میں سے صاحبین کی رائے اور شافعیہ کے نزدیک اظہر قول یہ ہے کہ قصاص یا دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ نکلنے والا

(۱) سابقہ مراجع۔

دانت ٹوٹے ہوئے کا بدل نہ ہوگا، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک نعمت ہوگی، لہذا اس کی وجہ سے ضمان ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ عادۃً ایسا نہیں ہوتا ہے، جیسے کوئی کسی کا مال تلف کردے پھر جس کا مال تلف ہوا ہے، اللہ تعالیٰ اس کو تلف شدہ مال کا عوض دیدے اور جیسے زخم بھر جائے یا دانت نکل آئے۔

اگر کوئی شخص کسی کا دانت اکھاڑ دے اور دانت والا اس کو پھر اس کی جگہ پر لوٹا دے اور وہ جم جائے اور گوشت بھر جائے تو مجرم پر عمد کی صورت میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اس نے کیا ہے اس کے مثل اس کو بھی تکلیف پہنچے اور خطاء کی صورت میں دانت کی دیت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ دوبارہ جمائے ہوئے دانت سے اس طرح فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ اس لئے کہ رگیں کٹ جاتی ہیں، اور معمولی دباؤ سے دانت خراب ہوجائے گا، لہذا اس کا لوٹانا اور نہ لوٹانا ایک ہی درجہ میں ہوگا، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے، البتہ ابن عابدین نے شیخ الاسلام سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ اگر دانت منفعت وحسن وجمال میں پہلی حالت پر آجائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا[1]۔

جس دانت پر جنایت ہوئی ہو اگر قصاص لینے کے بعد نکل آئے تو اس کا حکم:

۶- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ جس دانت پر جنایت ہوئی ہو اگر وہ قصاص لینے یا تاوان لینے کے بعد نکل آئے تو مجرم کو حق نہیں ہے کہ دوبارہ اس کو اکھاڑے اور نہ جو تاوان اس سے لیا گیا ہے وہ واپس لے سکتا ہے۔

حنابلہ، بعض مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ مجرم نے جو تاوان

(۱) سابقہ مراجع۔

دیا، وہ اس کو واپس لے سکتا ہے، اور اگر ابھی نہ دیا ہو تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ لیکن اگر مظلوم نے اس سے قصاص لے لیا ہو تو مجرم کو دوبارہ اس کا دانت اکھاڑنے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مظلوم نے قصاص لینے میں ظلم کا ارادہ نہیں کیا تھا۔

نکل آنے والے دانت میں تاوان کی واپسی یا عدم واپسی سے متعلق جو اختلاف ہے، اس کا محل وہ شخص ہے جس کے دودھ کے دانت گر گئے ہوں، اس مسئلہ میں کہ اگر مجرم سے تاوان لے لیا گیا ہو تو وہ تاوان واپس لے گا اور اگر اس نے ابھی نہ دیا ہو تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا، حنفیہ کی رائے، حنابلہ اور ان کے موافقین کی طرح ہے، لیکن حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مظلوم مجرم سے قصاص لے لے پھر اس کا دانت نکل آئے تو مظلوم پر تاوان واجب ہوگا۔ اس لئے کہ قصاص لینے میں غلطی ظاہر ہوگئی ہے، کیونکہ قصاص کی بنیاد دانت نکلنے کی جگہ کا فاسد ہونا ہے اور وہ فاسد نہیں ہوا ہے، کیونکہ اس کی جگہ پر دانت نکل آیا ہے، لہذا جنایت ختم ہوگئی۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر مظلوم کے دودھ کے دانت گر گئے ہوں تو اس کو فی الحال قصاص لینے کا حق ہے۔ اور اس کو اختیار ہے کہ مجرم سے قصاص لے یا تاوان وصول کرے۔

قصاص لینے کا وقت:

۷- دانت میں قصاص لینے کے وقت کے بارے میں حنفیہ کی آراء مختلف ہیں، بعض کی رائے ہے کہ مکمل ایک سال کی مدت تک مہلت دینا واجب ہے، خواہ اکھاڑ دی گی ہو یا ہلائی گئی ہو، اور خواہ بالغ کا دانت ہو یا نابالغ کا ہو۔ اس لئے کہ اکھاڑنے کی حالت میں اس کے نکل آنے کا احتمال ہے، ہلائے ہوئے میں اس کے گر جانے یا ثابت ہو جانے کا احتمال ہے، ٹوٹے ہوئے میں بدل جانے یا نہ بدلنے کا احتمال ہے۔ یہ رائے امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہے۔

ایک قول ہے: بالغ اور نابالغ کے درمیان فرق کیا جائے گا۔ بالغ میں انتظار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ بالغ کے دانت کا نکل آنا نادر ہے۔ نابالغ میں انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا دانت اکثر نکل آتا ہے، یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے، اور ایک قول ہے کہ اکھاڑے ہوئے ہلائے ہوئے اور توڑے ہوئے کے درمیان فرق کیا جائے گا، اکھاڑے ہوئے کے نکل آنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، بلکہ مظلوم کو فی الحال قصاص یا تاوان لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ جب دانت گر جاتا ہے تو اکثر نیا دانت نہیں نکلتا ہے۔ اور اگر جنایت کی وجہ سے ہل جائے تو انتظار کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کبھی گر جاتا ہے، اور کبھی جم جاتا ہے۔ یہی حال ٹوٹے ہوئے کا ہے، وہ کبھی کالا، لال، زرد یا سبز ہو جاتا ہے، کبھی اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے، لہذا حکم الگ الگ ہوگا، یہ روایت امام محمد بن الحسن کی طرف منسوب ہے[(۱)]۔

قصاص لینے کے بعد مجرم کے دانت کا نکل آنا:

۸- اگر مجرم سے قصاص لینے کے بعد اس کا دانت نکل آئے۔ اور مظلوم کا دانت نہ نکلے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، معتمد مذہب کے مطابق شافعیہ کی رائے اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مظلوم کو حق ہے کہ دوبارہ سہ بارہ اس کو اکھاڑ دے۔ اس لئے کہ مجرم نے اس کے دانت نکلنے کی جگہ کو خراب کر دیا ہے۔ لہذا اس کا دانت بھی بار بار اکھاڑا جائے گا، تاکہ اس کے دانت نکلنے کی جگہ بھی خراب ہو جائے۔

شافعیہ کا ایک قول اور یہی بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ مظلوم کو اس کے اکھاڑنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے ایک بار اکھاڑنے کے بدلہ میں ایک بار اکھاڑ دیا ہے۔ لہذا دوبارہ سزا نہیں دے گا، اور

(۱) سابقہ مراجع۔

اس لئے بھی کہ ایک دانت کے بدلہ میں دو دانت کا لینا نہ ہوجائے، حالانکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اَلسِّنَّ بِالسِّنِّ"[۱] (اور دانت کا بدلہ دانت ہے)، مگر چونکہ پہلا اکھاڑنا قصاص ہونے سے خارج ہوگیا، اس لئے شافعیہ کے نزدیک تاوان لے گا۔ گویا کہ کسی وجہ سے قصاص لینا ممکن نہیں رہا۔

شافعیہ کا ایک تیسرا قول ہے کہ مظلوم کو کچھ نہیں ملے گا، اس لئے کہ مجرم کا دانت نکل آنا اللہ تعالی کی طرف سے ایک نیا عطیہ ہے، وہ اپنا حق پہلے دانت سے وصول کر چکا ہے۔

مثغور کے دانت کو غیر مثغور کے اکھاڑنے میں قصاص:

۹- شافعیہ کی رائے ہے کہ غیر مثغور (جس کے دودھ کے دانت گر کر دوسرے دانت نہ نکل آئے ہوں) اگر مثغور (جس کے دودھ کے دانت گر کر دوسرے دانت نکل آئے ہوں) کا دانت اکھاڑ دے تو مظلوم اگر بالغ ہو تو اس کو حق ہے کہ قصاص یا تاوان لے۔

اگر قصاص لے گا تو قصاص کے ساتھ اس کو دوسری کوئی چیز نہیں ملے گی۔

اگر مجرم نابالغ ہو تو قصاص نہیں ہوگا، اور اگر کسی زائد دانت کو اکھاڑ دے تو مظلوم اسی کے مثل اس کے دانت کو اکھاڑے گا اگر اس کے پاس بھی زائد دانت ہو، تاکہ مساوات رہے۔ اگر اس کے زائد دانت نہ ہو تو مجرم پر کسی عادل کے تخمینہ کے مطابق تاوان ہوگا۔ اس لئے کہ مماثلت کے نہ ہونے کی وجہ سے قصاص لینا ممکن نہیں ہے[۲]۔

(۱) سورۂ مائدہ ر ۴۵۔

(۲) البدائع ۷ر ۳۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۳۵۴، مواہب الجلیل ۶ر ۲۴۹، جواہر الإکلیل ۲ر ۲۶۱-۲۶۸-۲۷۰، حاشیۃ الخرشی ۸ر ۴۲، ۲۰، ۳۷، روضۃ الطالبین ۹ر ۱۹۸-۲۰۱-۲۷۶، مغنی المحتاج ۴ر ۳۵-۶۳، المغنی لابن قدامہ ۷ر ۲۰-۲۷۸، کشاف القناع ۵ر ۵۵۰، الجامع لأحکام القرآن ۶ر ۱۹۷، أحکام القرآن لابن العربی ۲ر ۱۳۳، الأم للإمام الشافعی ۶ر ۵۵۔

اگر غیر مثغور، کسی غیر مثغور کا دانت اکھاڑ دے تو فی الحال قصاص نہ ہوگا، اگر دانت نکل آئے تو نہ قصاص ہوگا نہ دیت ہوگی۔ اگر دانت نکلنے کا وقت آجائے اور دانت نہ نکلے تو مظلوم کو حق ہوگا کہ قصاص یا دیت لے[۱]۔

دیت:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر دانت کی دیت پانچ اونٹ ہیں، اس میں آگے اور پیچھے کے دانت برابر ہیں اس لئے کہ عمرو بن حزم کے منشور میں نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "وفي السن خمس من الإبل"[۲] (دانت میں پانچ اونٹ واجب ہیں) نیز عمرو بن شعیب نے اپنے والد وداداکے واسطہ سے نبی کریم علیہ السلام سے روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "في الأسنان خمس خمس"[۳] (دانتوں میں پانچ پانچ ہیں)، تفصیل اصطلاح "دیۃ" میں دیکھی جائے۔

سونے اور چاندی سے بنائے ہوئے دانت کا حکم:

۱۱- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مرد کے لئے سونا اور چاندی کا دانت بنوانا جائز ہے، اگرچہ متعدد ہوں، اسی طرح جب جب ضرورت ہو ہلنے والے دانت کو سونا یا چاندی سے باندھنا جائز ہے۔

شافعیہ نے ضرورت کی قید نہیں لگائی ہے۔ اس لئے کہ اثرم نے

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "في السن خمس من الإبل" کی روایت نسائی (۸ر ۵۸-۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴ر ۱۷-۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ذکر کیا ہے اور اس کے سندوں پر کلام کیا ہے، اور علماء کی ایک جماعت سے اس کو صحیح قرار دینا نقل کیا ہے۔

(۳) حدیث: "في الأسنان خمس خمس" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۶۹۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

بعض اسلاف سے نقل کیا ہے کہ وہ لوگ اپنے دانت سونا سے باندھتے تھے۔ امام ابوحنیفہ نے سونا سے باندھنے کو منع کیا ہے، اس لئے کہ چاندی سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے لہذا سونا سے باندھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

عورت کے لئے یہ بدرجہ اولی جائز ہے، البتہ زینت کی خاطر سونا یا چاندی کے ذریعہ اپنے دانتوں کو الگ الگ کرنا اس پر حرام ہے[1]۔

دانتوں میں فصل کرنے کا حکم:

۱۲- علماء نے کہا ہے کہ تفلّج حرام ہے، حسن وزینت کے لئے ثنایا و رباعی دانتوں کے درمیان ریتنا تاکہ ایک دوسرے سے الگ ہوجائیں، تفلّج ہے۔

اس کا نام وشر بھی ہے، یعنی دانتوں کو تیز و باریک اور کشادہ کرنا، تاکہ یہ خیال ہو کہ دانت الگ الگ ہیں جو پسندیدہ ہے، یہ کام کبھی کبھی بوڑھی عورت کرتی ہے، تاکہ دیکھنے والا اس کو کم عمر جوان سمجھے۔

یہ وشر کرنے والے، اور کرانے والی دونوں کے لئے حرام ہے، اس لئے کہ یہ ہیئت کو بدلنا اور اللہ کی تخلیق میں تغیر کرنا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنْ يَّدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ إِلاَّ إِنَاثًا وَّإِنْ يَّدْعُوْنَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيْدًا لَعَنَهُ اللّٰهُ وَ قَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ اٰذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ"[2] (اور یہ لوگ پکارتے بھی ہیں تو بس شیطان سرکش کو، اس پر لعنت کی ہے اللہ نے اور وہ کہہ چکا ہے کہ میں تیرے بندوں میں اپنا مقرر حصہ لے کر رہوں گا اور میں انہیں گمراہ کر کے رہوں گا اور ان میں ہوس پیدا کر کے رہوں گا، چنانچہ

(۱) المجموع ۱/ ۲۹۲، ۶/ ۳۸-۳۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۱، کشاف القناع ۲/ ۲۳۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۵۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹۔

وہ چوپایوں کے کانوں کو تراشیں گے اور انہیں حکم دوں گا تو وہ اللہ کی بناوٹ میں تبدیلی کریں گے، اور جو کوئی اللہ کو چھوڑ کر شیطان کو اپنا دوست بنائے گا وہ یقیناً کھلے ہوئے نقصان میں رہے گا)۔

اور اس لئے بھی کہ اس میں دھوکہ وفریب ہے، اسی لئے اللہ تعالی کے رسول ﷺ نے ایسا کرنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے، اور ان کی صفت اللہ کی تخلیق کو بدلنے والی قرار دیا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اللہ تعالی حسن کے لئے گودنے والیوں، گودوانے والیوں، بال اکھاڑنے والیوں اور دانتوں میں فصل پیدا کرنے والیوں پر لعنت کرے جو اللہ کی تخلیق کو بدلنے والی ہیں، ایک خاتون نے اس بارے میں ان سے کچھ عرض کیا تو انہوں نے فرمایا کہ جس پر اللہ کے رسول اللہ ﷺ نے لعنت کی ہے میں اس پر لعنت کیوں نہ بھیجوں، حالانکہ کتاب اللہ میں ہے: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا"[1] (تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس سے وہ تمہیں روک دیں، رک جایا کرو)۔

یہ حکم اس وقت ہے جب حسن وزینت کے لئے کرے، اگر علاج، عیب یا اس طرح کے کسی عذر کی وجہ سے کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے[2]، دانتوں کی صفائی کا حکم دیکھنے کے لئے رجوع کریں، اصطلاحات "سواک"، "سنن الفطرۃ" اور "سنن الوضوء"۔

(۱) حدیث ابن مسعود: "لعن الله الواشمات......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۶۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) القوانین الفقہیہ ص ۴۴۹، تفسیر القرطبی ۵/ ۳۹۲، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۶۳۰، دلیل الفالحین شرح ریاض الصالحین ۴/ ۴۹۴، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۹۳۔

سن الیأس

دیکھئے: "یأس"۔

السنن الرواتب

تعریف:

۱- لغت میں سنت کا معنی منہج اور طریقہ ہے، خواہ وہ پسندیدہ ہو یا غیر پسندیدہ ہو، اس معنی میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: "من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، و من سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه و زرها و وزر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء"[۱] (جو شخص اسلام میں کوئی اچھا طریقہ جاری کرے گا، اس کو اس کا اجر ملے گا اور اس کے بعد اس پر جو لوگ عمل کریں گے ان کا اجر بھی اس کو ملے گا، اور عمل کرنے والوں کے اجر میں کوئی کمی نہیں ہوگی، اسی طرح جو شخص اسلام میں کوئی برا طریقہ جاری کرے گا اس کو اس کا گناہ ہوگا اور اس کے بعد جو لوگ اس پر عمل کریں گے ان کا گناہ بھی اس کو ہوگا اور ان کے گناہ میں کوئی کمی نہ ہوگی)۔

پھر سنت کا استعمال پسندیدہ اور سیدھے طریقہ کے معنی میں ہونے لگا۔

سنت کی اصطلاحی تعریف عنقریب "سنۃ" کی بحث میں آئے گی۔

رواتب، راتبة کی جمع ہے، جو رتب الشيء رتوبا سے ماخوذ ہے، یعنی ثابت و برقرار رہنا، اسم فاعل راتب ہے، سنن رواتب کو

(۱) حدیث: "من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها......" کی روایت مسلم (۷۰۵/۱ طبع الحلبی) نے حضرت جریر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

رواتب اس لئے کہا گیا ہے کہ ان پر پابندی کے ساتھ عمل کرنا مشروع ہے[۱]۔

شافعیہ نے کہا ہے: سنن رواتب وہ سنتیں ہیں جو دوسرے کے تابع ہوں، یا وہ سنتیں ہیں جو دوسرے پر موقوف ہوں یا وہ سنتیں ہیں جن کے لئے کوئی معین وقت ہو، مثلاً عیدین، چاشت اور تراویح کی نمازیں ہیں[۲]، اور فقہاء فرض نمازوں سے قبل اور ان کے بعد پڑھی جانے والی سنتوں کو سنن رواتب کہتے ہیں، اس لئے کہ ان فرض نمازوں کے بغیر ان کو ادا کرنا مشروع نہیں ہے، شافعیہ نے صرف نماز ہی کو سنن رواتب نہیں کہا ہے، بلکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ روزہ میں بھی سنن رواتب ہیں، مثلاً ماہ شوال میں چھ روزے رکھنا[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-سنن زوائد:

۲- یہ وہ سنتیں ہیں جن کو ادا کرنا پسندیدہ ہے، ان کو چھوڑ دینا مکروہ اور بے ادبی نہیں ہے، مثلاً اکیلے نماز پڑھنے والے کا اذان کہنا اور مسواک کرنا(۴)۔

ب-نوافل:

۳- نوافل، نافلہ کی جمع ہے، لغت میں اس کا معنی وہ اضافہ ہے جو مقررہ حصہ، یا حق یا فرض سے زائد ہو یا وہ انعام ہے جو امام، فوجی کو اس کے حصہ سے زائد عطاء کرے(۵)۔

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''رتب''۔
(۲) القلیوبی ۱/ ۲۱۰، الروضہ ۱/ ۳۲۷۔
(۳) شرح الروض ۱/ ۲۰۷۔
(۴) التعریفات ص ۱۲۲۔
(۵) لسان العرب مادہ: ''نفل''۔

نافلہ، سنت سے عام ہے۔ اس لئے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: معین اور مطلق (غیر معین)، معین میں سنن رواتب داخل ہیں، اور مطلق میں تہجد کی نماز شامل ہے[۱]۔

سنن رواتب کی ادائیگی کا شرعی حکم:

۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سنن رواتب کو پابندی کے ساتھ ادا کرنا مستحب ہے، امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ فرائض کی حفاظت کے پیش نظر اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، البتہ اگر فرض کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو جو نفل پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے، اس کو منع نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ سنن رواتب کو چھوڑنے والا اساءت اور کراہت کا مستحق ہے، علامہ ابن عابدین نے اساءت کی تفسیر گمراہی اور ملامت سے کی ہے، صاحب ''کشف الاسرار'' نے کہا ہے کہ اساءت کا درجہ کراہت سے کم ہے، جب کہ ابن نجیم نے کہا ہے کہ اساءت کا درجہ کراہت سے بڑھا ہوا ہے، ''تلویح'' میں ہے کہ سنت مؤکدہ کو چھوڑ دینا حرام کے قریب ہے، حنابلہ نے کہا ہے کہ بلا عذر رواتب کو ترک کرنا مکروہ ہے[۲]۔

یہ حکم اقامت کی حالت میں ہے، سفر کی حالت میں فقہاء کی رائے ہے کہ سفر میں بھی سنن رواتب کا ادا کرنا مستحب ہے، البتہ اقامت کی حالت میں اس کی تاکید کچھ زیادہ ہے، ان کی دلیل یہ حدیث ہے: **''كان النبي ﷺ يصلي النوافل على راحلته في السفر حيث توجهت به''**[۳] (حضور اکرم ﷺ سفر میں اپنی سواری پر

(۱) المغنی ۱/ ۷۶۶۔
(۲) فتح الباری ۳/ ۵۱ طبع السلفیہ، کشف الأسرار ۱/ ۶۳۰، ابن عابدین ۱/ ۳۱۸، ۳۱۹، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۴۸۔
(۳) اس سلسلہ میں مروی ہے کہ حضور ﷺ اپنی سواری پر خواہ اس کا رخ کسی طرف

نفل نماز ادا کرتے تھے، خواہ جس طرف بھی اس کا رخ ہوتا) اور حضرت ابوقتادہ کی حدیث ہے کہ ایک سفر میں حضرات صحابہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، سب لوگ سو گئے، صبح کی نماز چھوٹ گئی؟ آفتاب طلوع ہو گیا، سبھوں نے سفر جاری رکھا، جب آفتاب بلند ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ اترے اور وضو کیا، پھر حضرت بلال نے نماز کے لئے اذان دی، رسول اللہ ﷺ نے دو رکعت نماز ادا کی پھر صبح کی نماز ادا کی، اور روزانہ جو عمل کرتے تھے وہ سب کیا [۱]۔

بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ مسافر کے لئے سنت کو ترک کرنا جائز ہے، اور ان کے نزدیک مختار یہ ہے کہ خوف کی حالت میں ان کو ادا نہیں کرے گا، اقامت اور امن کی حالت میں ان کو ادا کرے گا۔

حنابلہ کے نزدیک مسافر کو اختیار ہے کہ سنن رواتب کو ادا کرے یا چھوڑ دے، البتہ فجر کی سنت اور وتر کو سفر وحضر دونوں میں پابندی کے ساتھ ادا کرے گا۔

ایک جماعت کی رائے ہے کہ سفر میں سنن رواتب نہیں پڑھی جائے گی، یہی حضرت ابن عمرؓ کا مذہب ہے جو صحیحین میں ثابت ہے، حفص بن عاصم نے کہا: میں مکہ جاتے ہوئے راہ میں حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ تھا۔ انہوں نے ہم کو ظہر کی نماز دو رکعت پڑھائی، پھر اٹھ کھڑے ہوئے، ہم لوگ بھی ان کے ساتھ کھڑے ہو گئے، اپنے قیام گاہ کے پاس آئے اور بیٹھ گئے، ہم لوگ بھی ان کے ساتھ بیٹھ گئے۔ اچانک ان کی نگاہ اس طرف گئی جہاں نماز ادا کی تھی تو دیکھا کہ کچھ لوگ کھڑے ہیں، پوچھا کہ یہ لوگ کیا کر رہے ہیں۔ میں نے کہا نماز پڑھ رہے ہیں، تو انہوں نے فرمایا: اگر مجھ کو نماز پڑھنا ہوتا تو اپنی نماز پوری پڑھتا۔ میرے بھتیجے! میں سفر میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رہا ہوں، آپ نے دو رکعت سے زیادہ نہیں پڑھی، یہاں تک کہ اللہ تعالی نے آپ کو اٹھا لیا، حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ بھی رہا ہوں، انہوں نے دو رکعت سے زیادہ نہیں پڑھی، یہاں تک کہ اللہ کو پیارے ہو گئے۔ حضرت عمرؓ کے ساتھ بھی رہ چکا ہوں، انہوں نے بھی اپنی وفات تک دو رکعت سے زیادہ نہیں پڑھی۔ پھر حضرت عثمانؓ کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔ انہوں نے بھی اپنی وفات تک دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا۔ اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" [۱] (رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے تمہارے لئے)۔

علاوہ ازیں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص سفر کے بغیر سنن رواتب کو مسلسل ترک کر دے گا، اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی [۲]۔ اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "عدالۃ" میں دیکھی جائے۔

سنن رواتب کی رکعات کی تعداد:

۵ - شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ سنن رواتب کی رکعات کی تعداد دس رکعتیں ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک یہ کمال کا ادنیٰ درجہ ہے۔ دو رکعت ظہر سے پہلے، دو رکعت اس کے بعد، دو رکعت مغرب کے بعد، دو رکعت عشاء کے بعد اور دو رکعت فجر سے پہلے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "**كان رسول الله ﷺ يصلي في بيته قبل الظهر أربعا ثم يخرج فيصلي بالناس المغرب ثم يدخل فيصلي ركعتين، ويصلي بالناس العشاء ويدخل بيتي**

= ہوتا نماز ادا کرتے تھے اور اپنے سر مبارک سے اشارہ فرماتے، حضرت ابن عمرؓ بھی ایسا ہی کرتے تھے، اس کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث أبی قتادہ: "أنهم كانوا مع رسول ﷺ في سفر" کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۲-۴۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ أحزاب/ ۲۱، اور حدیث کی روایت مسلم (۱/ ۴۷۹-۴۸۰) نے کی ہے اور بخاری (الفتح ۲/ ۵۷۷) نے اس کی روایت اختصار کے ساتھ کی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳۹، المجموع ۴/ ۲۹، ۴۰۰-۴۰۱، مطالب أولی النہی ۱/ ۵۴۸۔

فيصلي ركعتين"[1] (اللہ کے رسول ﷺ اپنے گھر میں ظہر سے قبل چار رکعت نماز پڑھتے تھے، پھر باہر آتے اور لوگوں کو نماز پڑھاتے، پھر اندر آتے اور دو رکعت ادا کرتے، لوگوں کو مغرب کی نماز پڑھاتے، پھر گھر میں آ کر دو رکعت پڑھتے اور لوگوں کو عشاء کی نماز پڑھاتے اور میرے کمرہ میں آ کر دو رکعت نماز پڑھتے تھے)۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ وتر کے علاوہ رواتب کی کامل مقدار اٹھارہ رکعتیں ہیں، دو رکعت فجر سے پہلے، چار رکعت ظہر سے پہلے، دو رکعت اس کے بعد، چار رکعت عصر سے قبل، دو رکعت مغرب کے بعد، چار رکعت عشاء سے پہلے اور دو رکعت اس کے بعد۔

شافعیہ اور حنابلہ، دونوں نے وتر کو سنن رواتب میں شمار کیا ہے۔[2]

شافعیہ وحنابلہ نے کہا ہے کہ سنن رواتب میں سب سے افضل وتر اور فجر کی دو رکعتیں ہیں اور شافعیہ کے نزدیک جدید صحیح قول کے مطابق ان دونوں میں افضل وتر ہے اور ایک قول کے مطابق دونوں برابر ہیں، اور حنابلہ کے نزدیک اس کے بعد مغرب کی سنت کا درجہ ہے۔[3]

حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے: "**إن رسول الله ﷺ لم يكن على شيء من النوافل أشد منه تعاهدا على ركعتي الفجر**"[4] (اللہ کے رسول ﷺ فجر کی دو رکعت سنتوں سے زیادہ کسی نفل نماز کی پابندی نہیں کرتے تھے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**لاتدعوا ركعتي الفجر وإن طردتكم الخيل**"[1] (فجر کی دو رکعتیں نہ چھوڑو خواہ گھوڑے تم کو روند ڈالیں)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ سنن رواتب کی رکعات کی تعداد کل بارہ ہے، دو رکعت فجر سے قبل، چار ظہر سے پہلے ایک سلام سے، اور دو رکعت اس کے بعد، دو رکعت مغرب کے بعد اور دو رکعت عشاء کے بعد، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في السنة بنى الله له بيتا في الجنة، أربع ركعات قبل الظهر، و ركعتين بعدها، و ركعتين بعد المغرب، وركعتين بعد العشاء و ركعتين قبل الفجر**"[2] (جو شخص سنت میں بارہ رکعات کی پابندی کرے گا، اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنائے گا، چار رکعت ظہر سے پہلے، دو رکعت اس کے بعد، دو رکعت مغرب کے بعد، دو رکعت عشاء کے بعد اور دو رکعت فجر سے پہلے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ سنن رواتب سے زائد نماز پڑھنا مستحب ہے، چار رکعت عصر سے قبل، چار رکعت عشاء سے پہلے اور چار رکعت اس کے بعد، اس میں دو رکعتیں سنت مؤکدہ ہوں گی اور مغرب کے

---

(۱) حدیث عائشہ: "كان رسول الله ﷺ يصلي في بيته قبل الظهر......" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: المجموع ۳/ ۴۶۱، ۴۶۲، المغنی والشرح الکبیر ۱/ ۷۶۲، ۷۶۳، المبدع ۲/ ۱۴، کشاف القناع ۱/ ۴۲۲۔

(۳) فتح الباری ۳/ ۴۵، الروضة ۱/ ۳۳۴، کشاف القناع ۱/ ۱۴ طبع عالم الکتب۔

(۴) حدیث عائشہ: "أن رسول الله ﷺ لم يكن على شيء من النوافل أشد منه تعاهدا على......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "لا تدعوا ركعتي الفجر......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور احمد (۲/ ۴۰۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اور ذہبی نے المیزان (۲/ ۵۴۷ طبع الحلبی) میں اس کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں ایک مجہول راوی ہیں۔

(۲) حدیث: "من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في السنة......" کی روایت ترمذی (۲/ ۲۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، پھر ترمذی نے اس کی سند پر کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ معلول ہے، لیکن ام حبیبہ کی ایک حدیث سے اس کا شاہد ذکر کیا ہے، اس سے اس کو قوت پہنچتی ہے۔

بعد چھ رکعتیں [1]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ سنن رواتب کی رکعات کی تعداد متعین نہیں ہے، چنانچہ ہر وقت دو رکعت نماز پڑھ لینا استحباب کو حاصل کرنے کے لئے کافی ہوگا۔ اگرچہ چار رکعات کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے، البتہ مغرب میں چھ رکعات پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔ چنانچہ ظہر سے قبل اور اس کے بعد، عصر سے قبل، مغرب کے بعد اور عشاء کے بعد سنت، نماز پڑھے گا، فجر کی سنت زیادہ پسندیدہ ہے اور اس کا وقت طلوع فجر کے بعد ہے [2]۔

جمعہ کی سنت:

٦- حنفیہ اور شافعیہ نے کہا ہے کہ جمعہ سے قبل اور اس کے بعد سنت نماز پڑھی جائے گی، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے قبل والی سنت چار رکعت ہے، اسی طرح بعد والی سنت بھی چار رکعت ہے، شافعیہ نے کہا ہے کہ سنت کی کم از کم مقدار جمعہ سے قبل دو رکعت اور جمعہ کے بعد دو رکعت ہے اور کامل درجہ اس سے قبل اور اس کے بعد چار رکعت ہے(۳)، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "**من كان منكم مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً**" [4] (تم میں سے جو شخص جمعہ کے بعد نماز پڑھے وہ چار رکعت پڑھے)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ جمعہ سے قبل کسی خاص عدد کی قید کے بغیر پڑھے گا۔ البتہ جو لوگ جمعہ کے دن سنت کے قائل ہیں، ان میں سے اکثر حضرات نے اس کو "تحیۃ المسجد" پر محمول کیا ہے، اور جن لوگوں نے جمعہ کے دن سنت نماز کو مکروہ کہا ہے، انہوں نے اس لئے مکروہ کہا ہے کہ یہ عام طور پر استواء کے وقت ہوگی، لیکن اگر استواء کے بعد آگے پیچھے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے [1]۔

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۴۱، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۱۹۵، ابن عابدین ۱/ ۴۵۲-۴۵۳۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۰-۵۵۷۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۵۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۰۔
(۴) حدیث: "من كان منكم مصليا بعد الجمعة......" کی روایت مسلم (۲/ ۶۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

وتر سنت راتبہ ہے یا واجب؟

٧- مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین نے کہا ہے اور امام ابوحنیفہ سے ایک تیسری روایت ہے کہ وتر سنت مؤکدہ ہے، شافعیہ نے وتر کو سنن رواتب میں شمار کرنے کی صراحت کی ہے، خطیب شربینی نے کہا ہے کہ وتر رواتب کی ایک قسم ہے جیسا کہ "الروضہ" میں معتمد قول ہے اور ایک قول ہے کہ وہ رواتب کے بالمقابل ہے اور وتر سنن میں سب سے افضل ہے، حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اس کی کم از کم مقدار ایک رکعت اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعات ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی کم از کم کامل مقدار تمام زمانوں میں ایک سلام سے تین رکعات ہیں اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعت ہیں۔ آخری رکعت میں قنوت پڑھے گا [2]۔

امام ابوحنیفہ کا راجح مذہب ہے کہ وتر واجب ہے، امام زفر نے کہا ہے، اور امام ابوحنیفہ سے دوسری روایت بھی ہے کہ وتر فرض ہے تفصیل "صلوۃ الوتر" میں ہے۔

قیام رمضان (تراویح)

٨- شافعیہ نے تراویح کی نماز کو سنن رواتب میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ اللہ کے رسول علیہ السلام نے تراویح کو سنت قرار دیا ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۲-۳۱۳-۳۸۶، نیز دیکھئے: المحرر ۱/ ۴۹۶، نیل الأوطار ۳/ ۳۱۲-۳۱۵۔
(۲) البنایہ شرح الہدایہ ۲/ ۵۲۷، تحفۃ الفقہاء ۲/ ۲۰۲-۲۰۴، المجموع ۳/ ۴۶۵-۴۶۹، القلیوبی ۱/ ۲۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۰۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ تراویح کی نماز سنت مؤکدہ ہے اور وہ بیس رکعات ہیں جو عشاء کی سنت کے بعد ادا کی جاتی ہیں اور یہ سنن رواتب میں داخل ہیں، اس لئے کہ فرض کے بعد ادا کی جاتی ہیں، ہر دو رکعت پر سلام پھیر دیا جاتا ہے اور ہر چار رکعت کے بعد تھوڑی دیر بیٹھ کر آرام کیا جاتا ہے، اس میں اللہ تعالی کا ذکر کیا جاتا ہے، پھر اس کے بعد وتر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے [۱]۔

بعض مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ تراویح کی نماز چھتیس رکعات ہیں، ہر دو رکعت پر سلام پھیرا جائے گا، اور اس کے لئے جماعت مسنون ہے، یہی حال حضرت عمر بن عبد العزیز کے عہد خلافت میں تھا۔ تفصیل ''صلوۃ التراویح'' میں دیکھی جائے [۲]۔

سنن رواتب کا وقت:

۹ - سنن رواتب کا تعلق فرائض کے ساتھ ہے، بعض فرض سے قبل پڑھی جاتی ہیں، مثلاً فجر کی سنت اور ظہر کی پہلی والی سنت اور بعض فرض کے بعد پڑھی جاتی ہیں، مثلاً ظہر کے بعد والی سنت، مغرب وعشاء کے بعد کی سنت اور وتر وتراویح کی نماز۔

ابن دقیق العید نے نوافل کو فرض سے قبل اور اس کے بعد ادا کرنے کے سلسلہ میں ایک بہت ہی عمدہ تفسیر لکھی ہے، فرض سے پہلے سنت پڑھنے میں حکمت یہ ہے کہ نفوس اسباب دنیا میں مشغول ہونے کی وجہ سے خشوع خضوع سے دور ہوتے ہیں، اور خشوع خضوع ہی عبادت کی اصل روح ہے، لہذا اگر فرائض سے قبل نوافل ادا کی جائے گی تو نفس عبادت سے مانوس ہو جائے گا اور ایسی حالت پیدا ہو جائے گی جو خشوع

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۶۶ - ۴۶۷، البنایہ ۲/ ۵۸۲ - ۵۸۶، المجموع ۳/ ۴۸۴، المغنی والشرح الکبیر ۱/ ۷۹۷ - ۸۰۰۔

(۲) الشرح الکبیر ۱/ ۳۱۵۔

سے قریب کر دے گی، نوافل کو فرائض سے مؤخر کرنے کی حکمت یہ ہے کہ احادیث میں مذکور ہے کہ نوافل سے فرائض میں ہونے والے نقصان کی تلافی ہوتی ہے، اس لئے اگر فرض ادا ہو تو مناسب ہے کہ اس کے بعد ایسا عمل ہو جو فرض میں ہونے والے خلل کی تلافی کر دے، لیکن نقصان کی تلافی کی نیت نہیں کرے گا [۱]۔

ان سنن میں سے جو سنن فرض سے پہلے ہیں، ان کا وقت فرض کے وقت کے آ جانے سے شروع ہو جاتا ہے، اور اگر فرض نماز جماعت سے ادا کی جائے تو اقامت کے وقت سنن کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ جب اقامت کہی جائے تو اس وقت فرض کے علاوہ کوئی دوسری نماز نہیں پڑھی جا سکتی، کیونکہ تعارض کے وقت فرائض، نوافل پر مقدم ہوتی ہیں، البتہ اگر آدمی کو یقین ہو کہ نفل کو ادا کرنے کے بعد امام کے ساتھ جماعت کو پا لینا ممکن ہے تو اس وقت اس کو ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر آدمی تنہا فرض نماز ادا کر رہا ہو تو سنت کا وقت فرض کے شروع کرنے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

آدمی کے لئے بہتر یہ ہے کہ جب اقامت کہی جائے تو وہ امام کے ساتھ فرض نماز میں شریک ہو جائے اور فرض کے مکمل کرنے کے بعد سنت کی تلافی کرے، یہ صورت فجر کی سنت اور ظہر کے قبل والی سنت میں ہوگی۔

رہیں فرض کے بعد والی سنتیں: مثلاً ظہر کے بعد والی اور مغرب وعشاء کی سنن، تو ان سب کا وقت، فرض نماز سے فارغ ہونے کے بعد سے شروع ہو جاتا ہے، اور فرض کا وقت ختم ہو کر دوسرے فرض کا وقت داخل ہونے پر ختم ہوتا ہے، لہذا جب فرض کا وقت نکل جائے اور بعد والی سنت ادا نہیں کی ہو تو انہیں چھوٹی ہوئی شمار کیا جائے گا۔

یہی حال جمعہ کے بعد والی سنت کا ہے، رہی وتر کی نماز تو اس کا

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۳۱۲ - ۳۱۳۔

وقت عشاء کے بعد والی سنت کے مکمل ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے اور صبح صادق سے تھوڑی دیر قبل تک رہتا ہے، اگر چہ رات کے آخری تہائی حصہ تک اس کو مؤخر کرنا افضل ہے۔

تراویح کی نماز کا وقت، عشاء کی سنت کے ادا کرنے کے بعد شروع ہوتا ہے اور فجر سے اتنی دیر پہلے تک رہتا ہے کہ اس کے بعد وتر کی نماز ادا کی جاسکے، اگر تاخیر کرنے میں جماعت چھوٹ جائے تو اس کو مؤخر نہ کرنا افضل ہے، اس لئے کہ اس کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا سنت ہے، جیسا کہ ابھی گذرا، اور اس سے فارغ ہونے کے بعد صرف رمضان المبارک میں وتر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا کی جائے گی، رمضان کے علاوہ ایام میں وتر کو جماعت سے ادا کرنا مکروہ ہے [١]۔

سنن رواتب میں مستحبات اور مکروہات:

(١) سنن رواتب میں قراءت:

١٠- جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے ہے کہ نفل اور وتر میں قرأت مسنون ہے (٢)۔

یہاں قرأت سے مراد، سورۂ فاتحہ کے ساتھ کسی دوسری سورت کا پڑھنا ہے، فجر کی سنت میں ہلکی قرأت کرنا مسنون ہے [٣]۔ اس لئے کہ مروی ہے: "**أن النبي ﷺ قرأ فیھما سورة الکافرون والإخلاص، وأطال القراء ة في صلاة الفجر**" [٤] (رسول اللہ ﷺ اس میں سورہ کافرون واخلاص پڑھتے تھے، اور فجر کی نماز میں طویل قرأت فرماتے تھے)۔

اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے: "**کان رسول الله ﷺ یصلي رکعتي الفجر مخففة حتی أني لأقول: ھل قرأ فیھما بأم القرآن؟**" [١] (انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی دو رکعت سنت بہت ہلکی پڑھتے تھے، یہاں تک کہ مجھے یہ خیال ہوتا کہ شاید آپ نے ان دونوں رکعات میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھا ہے)۔

اگر نفل نماز دن میں پڑھی جائے تو دن کی نماز کی حیثیت سے اس میں سری قرأت کرنا مستحب ہے، اور رات والی نماز میں اگر تنہا ادا کرے تو سر اور جہر میں اختیار ہے، البتہ اگر دوسرے کو تکلیف نہ ہو تو جہر افضل ہے، لیکن اگر نفل یا وتر جماعت کے ساتھ ادا کی جائے تو اس میں امام جہر کرے گا، تاکہ اس کے پیچھے والے مقتدی سن سکیں، اور تنہا نماز ادا کرنے والا متوسط درجہ کا جہر کرے گا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ نفل اور وتر کی تمام رکعات میں قرأت واجب ہے، اس لئے کہ اس کا ہر شفعہ (دو رکعت) مستقل نماز ہے، تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا نئے تحریم کے درجہ میں ہے، اور وتر میں احتیاط کی وجہ سے واجب ہے [٢]۔

(٢) ان کو گھر میں ادا کرنا:

١١- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نوافل کو گھر میں ادا کرنا افضل ہے، اور یہاں حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ رواتب کو مسجد میں ادا کرنا افضل ہے، اور یہ رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کی وجہ سے ہے، چنانچہ

(١) البنایہ ٢/٤٨٨-٤٩١، فتح القدیر ١/٤٥٠، الشرح الصغیر ١/٥٥٢، المغنی والشرح الکبیر ١/٧٨٢-٨٠٠۔

(٢) المجموع ٣/٤٦٥-٤٦٩، المغنی والشرح الکبیر ١/٥٣٢-٥٣٦، الشرح الصغیر ١/٥٥٢-٥٦٠۔

(٣) المبسوط ١/٢٤٨، المجموع ٣/٣٨٢۔

(٤) حدیث: "قراء تہ ﷺ سورة الکافرون والإخلاص في سنة الفجر" کی روایت مسلم (١/٥٠٢ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(١) حدیث عائشہ: "کان رسول الله ﷺ یصلي رکعتي الفجر" کی روایت مسلم (١/٥٠١ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) حاشیہ ردالمحتار ١/٤٤٦، ٤٥٦، فتح القدیر ١/٤٥٤۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "كان يصلي في بيته قبل الظهر أربعا، ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين وكان يصلي بالناس المغرب، ثم يدخل فيصلي ركعتين ثم يصلي بالناس العشاء ويدخل بيتي فيصلي ركعتين"[۱] (آپ ﷺ اپنے گھر میں ظہر سے قبل چار رکعت پڑھتے تھے، پھر نکلتے اور لوگوں کو نماز پڑھاتے، پھر گھر میں آتے اور دو رکعت ادا فرماتے اور لوگوں کو مغرب کی نماز پڑھاتے، پھر اندر آ کر دو رکعت ادا فرماتے، پھر لوگوں کو عشاء کی نماز پڑھاتے اور میرے گھر میں داخل ہوتے اور دو رکعت ادا کرتے)۔

اس سلسلہ میں شہر کی مختلف مساجد اور ان مساجد میں کوئی فرق نہیں ہے، جن کی طرف سفر کر کے جانا جائز ہے وہ مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصی ہیں۔ اگر چہ ان مساجد میں نماز کا ثواب کئی گنا بڑھ جاتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "صلوة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدى هذا إلا في المكتوبة"[۲] (آدمی کا فرض کے علاوہ نفل نماز اپنے گھر میں پڑھنا، میری اس مسجد میں اس کے پڑھنے سے افضل ہے)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ عام سنن ونوافل کو گھر میں ادا کرنا افضل ہے۔ البتہ اگر مسجد سے لوٹ آنے کے بعد اس کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد میں ادا کر لینا زیادہ بہتر ہے۔

مسجد میں نوافل کو ادا کرنا جائز ہے۔ خواہ راتبہ ہو یا غیر راتبہ اور اگر وہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہو، مثلاً تراویح اور اس کے بعد وتر تو ان کو مسجد میں ادا کرنا افضل ہے، یہ اس لئے ہے کہ آدمی کو جماعت کی فضیلت حاصل ہو جائے[۱]۔

حنفیہ کا ایک قول اور حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ نوافل کو گھر میں اور مسجد میں ادا کرنا برابر ہے۔

(۳) رواتب کو جماعت کے ساتھ یا تنہا ادا کرنا:

۱۲- حنفیہ نے کہا ہے کہ نفل نماز میں جماعت مکروہ ہے[۲]۔

اسی طرح مالکیہ نے بھی کہا ہے کہ نوافل میں جماعت مکروہ ہے، اس لئے کہ نفل کی شان یہ ہے کہ اس کو تنہا ادا کیا جائے، اسی طرح نفل نماز تھوڑی جماعت کے ساتھ مشہور جگہ میں ادا کرنا مکروہ ہے، اور اگر جماعت کثیر نہ ہو اور جگہ بھی مشہور نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے[۳]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ رمضان المبارک کے مہینہ میں تراویح اور وتر میں جماعت مستحب ہے اور دوسرے تمام رواتب کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا مستحب نہیں ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ نفل نماز تنہا اور جماعت کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے[۴]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے دونوں پر عمل کیا ہے، اکثر آپ ﷺ نفل نماز تنہا ادا فرماتے تھے، ایک مرتبہ حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ نماز ادا کی اور ایک بار حضرت انسؓ، ان کی ماں اور یتیم کے ساتھ ادا فرمائی[۵]، اور ایک مرتبہ حضرت عتبانؓ کے گھر میں

---

(۱) حدیث: "كان يصلي في بيته قبل الظهر ......" کی تخریج فقرہ ر ۵ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي" کی روایت ابوداؤد (۱ ر ۶۳۲-۶۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

---

(۱) الفروع ۱ ر ۵۴۵، فتح القدیر ۱ ر ۴۷۷، الشرح الصغیر ۱ ر ۵۵۸، المجموع ۳ ر ۴۸۴، روضۃ الطالبین ۱ ر ۳۳۰۔

(۲) فتح القدیر ۱ ر ۴۵۰-۴۶۹-۴۷۰۔

(۳) الشرح الصغیر ۱ ر ۵۶۴۔

(۴) المجموع ۳ ر ۴۷۰-۴۷۱-۴۸۴، المغنی والشرح الکبیر ۱ ر ۷۷۵-۷۷۶۔

(۵) حدیث: "صلاته بابن عباس" کی روایت بخاری (الفتح ۲ ر ۱۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ ر ۵۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور حدیث: "صلاته بأنس وأمه واليتيم" کی روایت بخاری (الفتح ۱ ر ۴۸۸ طبع السلفیہ) اور

آپ ﷺ نے صحابہ کی امامت کی، چنانچہ حضرت عتبان بن مالکؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ اے اللہ کے رسول! کبھی میرے اور میری قوم کی مسجد کے درمیان سیلاب آ جاتا ہے، میں چاہتا ہوں کہ آپ ﷺ میرے گھر آئیں اور میرے گھر کے کسی کونہ میں نماز ادا فرمائیں، تاکہ میں اس کو اپنے لئے نماز کی جگہ بنالوں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "سنفعل" (ہم لوگ ایسا کرلیں گے) چنانچہ جب آپ ﷺ تشریف لائے تو فرمایا: "أين تريد؟" (کہاں پڑھنا چاہتے ہو) میں نے گھر کے ایک گوشہ کی طرف اشارہ کیا تو آپ ﷺ کھڑے ہوئے اور ہم لوگوں نے آپ ﷺ کے پیچھے صف بنائی، آپ ﷺ نے ہم لوگوں کو دو رکعت نماز پڑھائی [(۱)]۔

جمہور فقہاء نے بلا عذر سنن رواتب کے ترک کو مکروہ قرار دیا ہے، البتہ اگر کوئی عذر ہو تو اس کے چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

بعض رواتب کی، دوسری بعض کے مقابلہ میں تاکید زیادہ ہے، مثلاً فجر و مغرب کی سنت، وتر اور ظہر کی سنت، اور منفرد یعنی تنہا نماز پڑھنے والے کے حق میں ان کی تاکید زیادہ ہے، اس لئے کہ وہ ترک جماعت کی وجہ سے چھوٹ جانے والے ثواب کو مکمل کرنے کا زیادہ محتاج ہے [(۲)]۔

سفر میں رواتب کی نماز:

۱۳ - حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ سفر میں نوافل کو ادا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ ان سے فرائض کی تکمیل ہوتی ہے، نیز اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے تمام حالات میں اور اسفار میں ہمیشہ اس کو ادا کیا

= مسلم (۱/ ۴۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عتبان بن مالک کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۱۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۳۸۱۔

ہے، کبھی کبھی آپ ان کو سواری کی حالت میں بھی ادا فرماتے تھے، چنانچہ "صلاته ﷺ الضحى يوم الفتح" [(۱)] (فتح مکہ کے دن آپ ﷺ کا چاشت کی نماز ادا کرنا) اور "صلاته ﷺ سنة الفجر ليلة التعريس" [(۲)] (لیلۃ التعریس میں فجر کی سنت ادا کی)۔

اور اس لئے کہ عام رواتب کو ادا کرنے کی ترغیب احادیث میں مذکور ہے، اس کے بعد یہ حکم مکلّف کی رعایت اور اس کی ہمت و شوق اور تقوی پر منحصر ہے [(۳)]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ سفر کے بغیر سنن رواتب کو ترک کرنا مکروہ ہے۔ سفر میں اس کو ادا کرنے اور چھوڑ دینے میں اختیار ہے، البتہ چونکہ فجر کی سنت اور وتر کی تاکید زیادہ ہے، اس لئے سفر و حضر میں وہ دونوں ادا کی جائیں گی [(۴)]۔

اگر سنن فوت ہو جائیں تو ان کی قضاء کا حکم:

۱۴ - حنفیہ نے کہا ہے کہ عام طور پر اگر سنن رواتب فوت ہو جائیں تو ان کی قضاء نہیں ہے، البتہ اگر فجر کی سنت فرض کے ساتھ فوت ہو جائے تو آفتاب کے بلند ہونے کے بعد فرض کے ساتھ اس کی قضاء کی جائے گی، اور اگر تنہا فوت ہو تو طلوع آفتاب کے قبل اس کی قضاء نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ مطلق نفل ہے، اور مطلق نفل صبح

(۱) حدیث: "صلاته ﷺ الضحى يوم الفتح" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۵۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۹۷ طبع الحلبی) نے حضرت اُم ہانیؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "صلاته ﷺ سنة الفجر ليلة التعريس" کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔ اور تعریس کا معنی آرام کرنے کے لئے مسافر کا اترنا ہے (المصباح المنیر ۲/ ۵۰)۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱/ ۳۳۸، فتح القدیر ۱/ ۳۸۱۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۴۲۲۔

صادق کے بعد، آفتاب کے بلند ہونے تک مکروہ ہے، اور یہ ثابت نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو دوسرے وقت میں تنہا ادا کیا ہو، بلکہ یہ ثابت ہے: "قضاهما تبعا للفرض غداة ليلة التعريس"[1] آپ نے اس کو صرف تعریس کی رات میں فرض کے تابع ادا کیا ہے)، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو آفتاب کے بلند ہونے کے بعد ادا نہیں کرے گا، اور امام محمد بن الحسن کے نزدیک زوال سے قبل تک اس کو ادا کرے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کی صبح میں آفتاب کے بلند ہونے کے بعد اس کی قضاء کی ہے[2]، لیلۃ التعریس والا واقعہ اس وقت پیش آیا جب آپ ﷺ غزوہ خیبر سے واپس لوٹ رہے تھے۔

ظہر سے پہلے والی سنت اگر فوت ہوجائے تو فرض کے بعد ادا کی جائے گی، البتہ بعد والی سنت سے قبل ادا کی جائے گی یا اس کے بعد اس سلسلہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بعد والی سنت کے بعد ادا کرے گا اور امام محمد کے نزدیک بعد والی سنت کے قبل ادا کرے گا۔

باقی سنن رواتب اگر فرائض کے ساتھ فوت ہوجائیں تو ان کے بارے میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، بعض کا قول ہے کہ نہ مستقل ادا کی جائیں گی، نہ فرائض کے تابع ادا کی جائیں گی اور یہی اصح قول ہے، بعض دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ فرض کے تابع ادا کی جائیں گی، اس لئے کہ فجر کی سنت کی قضاء کے بارے میں جو حدیث ہے، اس کو عام سنن کے بارے میں بھی سمجھا جائے گا، خاص واقعہ کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔

(۱) حدیث: "أنه ﷺ قضى سنة الفجر مع الفريضة غداة ليلة التعريس" کی تخریج فقرہ ر ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) تعریس: سونے اور آرام کی خاطر رات کے آخری حصہ میں تھوڑی دیر کے لئے مسافر کا اترنا ہے۔

فجر کی سنت اگر تنہا فوت ہوجائے تو اس کی قضا نہیں کی جائے گی، اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر سنت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے، اس لئے کہ قضاء واجب کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ امر کے ذریعہ جو واجب ہو اس کا مثل ادا کرنا قضاء ہے، حدیث، فرض کے ساتھ اس کے تابع ہو کر سنت کی قضا کے بارے میں وارد ہے، لہذا اس کے علاوہ کے بارے میں حکم اپنی اصل پر رہے گا، اور صرف فرض کے تابع کر کے اس کی قضاء کی جائے گی اور وہ جماعت کے ساتھ یا تنہا زوال کے وقت تک ادا کرے گا[1]۔

نیز حدیث میں ہے جس کی روایت حضرت ام سلمہؓ نے کی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے عصر کی نماز پڑھی، پھر میرے گھر میں آئے اور دو رکعت ادا کی، میں نے دریافت کیا، اے اللہ کے رسول! آپ نے آج ایسی نماز ادا کی ہے جو پہلے کبھی نہیں پڑھتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: "قدم علي مال فشغلني عن الركعتين كنت أركعهما بعد الظهر، فصليتهما الآن" (میرے پاس مال آ گیا تھا۔ اس میں مشغولیت کی وجہ سے ظہر کے بعد کی دو رکعت جو میں پڑھا کرتا تھا چھوٹ گئی تھی تو اس وقت میں نے اس کو ادا کرلیا ہے)، میں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول: اگر وہ چھوٹ جائے تو کیا ہم لوگ بھی اس کو ادا کرلیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ "لا"[2] (نہیں)۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ نوافل کی قضاء نہیں کی جائے گی، صرف فجر کی سنت کی قضاء کی جائے گی، خواہ صبح کے فرض کے ساتھ ہو یا نہ ہو، بعض

(۱) فتح القدیر ۱/ ۴۷۸-۴۷۹، رد المحتار ۲/ ۶۳-۶۵، البنایہ ۲/ ۶۱۰-۶۱۳۔

(۲) حدیث اُم سلمہ: "صلى النبي ﷺ العصر" کی روایت احمد (۶/ ۳۱۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے اس کو المجمع (۲/ ۲۲۴ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں۔

مالکیہ سے منقول ہے کہ فجر کی سنت کے علاوہ نوافل کی قضاء ناجائز ہے[۱]۔

شافعیہ کا اظہر مذہب یہ ہے کہ ان نوافل کی قضاء مستحب ہے جن کے لئے کوئی وقت مقرر ہے، اظہر کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ سنن مؤقتہ اگر فوت ہوجائیں تو ان کی قضاء نہیں ہے، اس لئے کہ وہ نوافل ہیں، لہذا غیر مؤقتہ نوافل کے مشابہ ہوں گی، اور یہ اگر چھوٹ جائیں تو ان کی قضاء نہیں ہوتی ہے، شافعیہ کا ایک تیسرا قول ہے کہ اگر نفل مؤقت کسی دوسری نماز کے تابع نہ ہو، مثلاً چاشت کی نماز تو اس کی قضاء کی جائے گی[۲]۔

قول اظہر کے سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد عام ہے: "**من نسی صلاۃ أو نام عنها فکفارتها أن یصلیها إذا ذکرها**"[۳] (اگر کوئی شخص نماز بھول جائے یا اس کو چھوڑ کر سو یا رہ جائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اس کو ادا کر لے)۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس میں فجر کی سنت کی قضاء کی ہے، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**من نام عن وترہ أو نسیه فلیصله إذا ذکرہ**"[۴] (جو شخص وتر چھوڑ کر سو یا رہ جائے یا اس کو بھول جائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)، نیز حضرت ام سلمہؓ کی سابقہ حدیث ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ فرائض کے ساتھ فوت شدہ سنن رواتب کی قضاء کی جائے گی اگر وہ کم ہوں، اگر زیادہ ہوں تو ان کو چھوڑ دینا ہی زیادہ بہتر ہے، البتہ فجر کی سنت خواہ زیادہ ہو اس کی قضاء کی جائے گی، فوت شدہ سنن اگر زیادہ ہوں تو ان کو چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے، اس کی دلیل، غزوہ خندق کے دن حضور ﷺ کا عمل ہے، آپ سے منقول نہیں ہے کہ قضاء کی جانے والی فرض نمازوں کے درمیان آپ نے کوئی نماز ادا کی ہو، نیز اس لئے کہ فرض کو ادا کرنے میں مشغول ہونا زیادہ بہتر ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ بیوی اور اجیر کے لئے اگرچہ اجیر خاص ہو یہ جائز ہے کہ فرض کے ساتھ سنن رواتب بھی ادا کریں، اس لئے کہ وہ فرض کے تابع ہیں، ان دونوں کو سنن کی ادائیگی سے منع کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سنن کا وقت بھی فرائض کی طرح شرعاً مستثنی ہے[۲]۔

سنّور

دیکھئے: "ہرۃ"۔

---

(۱) الخرشی ۲/ ۱۵-۱۶، الشرح الصغیر ۱/ ۵۵۷، بلغۃ السالک ۱/ ۱۴۷۔

(۲) المجموع ۳/ ۴۹۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۴۔

(۳) حدیث: "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۷۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۴) حدیث: "من نام عن وتره أو نسيه......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۳۷ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۳۰۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۴۰۲-۴۰۳۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۲۴ طبع عالم الکتب۔

سہو

دیکھئے:''سجودالسہو''۔

سوبیا

دیکھئے:''اشربہ''۔

سوداء

دیکھئے:''لباس''۔

سوار

دیکھئے:''حلی''۔

سورۃ

تعریف:

۱- لغت میں سورۃ (سین کے پیش کے ساتھ) کا معنی مقام ہے، ابن السعید نے اس کو رفعت کے معنی میں مخصوص بتایا ہے، بعض لوگوں نے اس کا معنی شرف بتایا ہے، ایک قول ہے کہ اس کا معنی درجہ ہے، ایک قول ہے کہ اس کا معنی لمبی وخوبصورت عمارت ہے، ایک قول ہے کہ اس کا معنی علامت ہے۔

اصطلاح میں بعض علماء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: یہ قرآن کریم کی آیات کا ایک ممتاز حصہ ہے جس کی ابتداء اور انتہاء ہو[۱]۔

ایک قول ہے کہ سورہ سنا ہوا مکمل جملہ ہے جس میں مکمل معنی پایا جائے جیسے، شہر پناہ پورے شہر پر محیط ہوتا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

قرآن:

۲- قرآن: جو حضور ﷺ پر نازل ہوا اور مصاحف میں لکھا ہوا ہے جو بلا کسی شبہ کے تواتر کے ساتھ منقول ہے[۲]۔

(۱) فنون الأفنان ۱/ ۲۳۳، الإتقان للسیوطی ۱/ ۱۵۰، تاج العروس، البرہان للزرکشی ۱/ ۲۶۳، لسان العرب۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

آیات:

۳- آیات: آیت کی جمع ہے، اس کا معنی لغت میں علامت اور نصیحت ہے۔

اصطلاح میں قرآن کی سورت کا جز ہے جس کا اول وآخر وقف میں واضح ہوتا ہے، سورت اور آیت میں فرق یہ ہے کہ سورت کے لئے اس کا کوئی خاص نام ہونا ضروری ہے اور وہ تین آیات سے کم نہیں ہوسکتی ہے، جب کہ آیت کے لئے کبھی اس کا کوئی خاص نام ہوتا ہے مثلاً آیۃ الکرسی، اور کبھی کوئی خاص نام نہیں ہوتا ہے جیسے اکثر آیات ہیں[۱]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''آیۃ''۔

اجمالی حکم:

قرأت کے وقت سورہ کو الٹ دینا:

۴- جمہور کی رائے ہے کہ قرآن کریم کی سورتوں کو ترتیب کے ساتھ اسی طرح پڑھنا جیسا کہ وہ مصحف شریف میں ہے مستحب ہے، انہوں نے پڑھنے والے کے لئے نماز میں یا نماز کے باہر سورتوں کو الٹا پڑھنے کو مکروہ کہا ہے، مثلاً ''ألم نشرح'' پڑھے اس کے بعد ''والضحی'' پڑھے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو قرآن کو الٹ کر پڑھتا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا دل الٹا ہے، لیکن اگر تعلیم کے طور پر ہو تو بعض فقہاء نے اس الٹنے کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً قرآن یاد کرنے کے لئے بچوں کو تعلیم دینا، یا ذکر کے طور پر ہو، لیکن مالکیہ کی رائے ہے کہ یہ خلاف اولی ہے[۲]، دیکھئے: اصطلاح ''قرآن'' اور ''مصحف''۔

(۱) لسان العرب۔

(۲) الدر المختار ۱/ ۳۶۶، ۳۶۷، عمدۃ القاری ۶/ ۴۱، المجموع ۳/ ۳۸۵، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۰۳، کشاف القناع ۱/ ۳۴۴۔

نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنے کا حکم:

۵- جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ہر رکعت میں ایک رکن ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" [1] (جو سورۂ فاتحہ نہیں پڑھے گا اس کی نماز صحیح نہ ہوگی)، البتہ شافعیہ نے کہا ہے کہ یہ مطلقاً رکن ہے، اور مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ جہری نماز میں غیر مقتدی کے لئے فرض ہے، ان کے مذہب میں چند اقوال ہیں:

حنفیہ کی رائے ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا رکن نہیں ہے، لیکن ان کے نزدیک نماز میں قرآن کا وہ حصہ پڑھنا فرض ہے جو آسانی سے پڑھ سکتا ہو، ارشاد باری ہے: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" [2] (اور تم لوگ جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جا سکے پڑھ لیا کرو)۔

اس آیت سے انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالی نے مطلقاً قرآن کے میسر حصہ کو پڑھنے کا حکم دیا ہے، اس میں سورۂ فاتحہ کی قید لگانا مطلق نص میں زیادتی کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، اس لئے یہ منسوخ کرنا ہے، لہذا کم از کم جس کو قرآن کہا جا سکے اس کا پڑھنا فرض ہوگا اس لئے کہ اسی کا حکم دیا گیا ہے [3]۔

نماز میں جان بوجھ کر فاتحہ کے بعد سورہ کا ترک کر دینا:

۶- فاتحہ کے بعد سورہ کے سنت ہونے میں جمہور فقہاء کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن اگر کوئی شخص بھول کر یا جان بوجھ کر اس کو چھوڑ دے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے [1]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "سہو" اور "صلوۃ"۔

نماز کی آخری دو رکعتوں میں سورہ کا پڑھنا:

۷- جمہور مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ اخیر کی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورہ کا پڑھنا مسنون نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ عام طور پر ان میں کچھ نہیں پڑھتے تھے اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تیسری رکعت میں نمازی پر کچھ واجب نہیں ہے، اگر وہ چاہے تو خاموش رہے اور اگر چاہے تو قراءت کرے یا تسبیح پڑھے اور اگر پڑھے تو سورۂ فاتحہ بطور ثنا اور ذکر کے پڑھے گا [2]۔

پہلی دو رکعت میں فاتحہ کے بعد سورہ کی تکرار:

۸- جمہور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ نماز پڑھنے والا قرآن کی جس سورہ کو پہلی رکعت میں پڑھ چکا ہے اس کو دوسری رکعت میں بھی پڑھ لے، چنانچہ قبیلہ جہینہ کے ایک آدمی سے منقول ہے کہ اس نے نبی کریم ﷺ سے صبح کی نماز میں دونوں رکعات میں "إذا زلزلت" پڑھتے ہوئے سنا، مجھے معلوم نہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ بھول گئے یا جان بوجھ کر پڑھا [3]۔

---

(۱) حدیث: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۳۶، ۲۳۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۲۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ مزمل/۲۰۔

(۳) البنایہ ۲/۱۶۳، ۱۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۳۸، نہایۃ المحتاج ۱/۴۵۲، المغنی ۱/۶۶۳۔

---

(۱) البنایہ ۲/۱۶۶، ۱۶۷، مواہب الجلیل ۲/۱۸، المغنی ۱/۶۶۳، شرح المنہاج للمحلی ۱/۱۵۲۔

(۲) البنایہ ۲/۵۵۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۴۲، شرح المنہاج ۱/۱۵۲، المغنی ۱/۵۷۶۔

(۳) حدیث: "سمع رسول الله ﷺ يقرأ في الصبح......" کی روایت ابوداؤد (۱/۲۱۰، ۵۱۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۲/۳۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اپنے طریق سے جہینہ کے ایک آدمی سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

نیز اس شخص کی حدیث ہے جو لوگوں کو نماز پڑھاتا تھا تو ہر سورہ سے قبل "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" (کہئے اللہ ایک ہے) پڑھتا تھا، اس نے کہا: مجھے یہ بہت پسند ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا: تیرا اس سورہ کو محبوب رکھنا تجھ کو جنت میں داخل کرے گا[۱]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ سورہ کی تکرار مکروہ ہے، بعض نے کہا ہے کہ خلاف اولی ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: ہر سورہ کے لئے رکوع اور سجدہ سے اس کا حصہ ہے[۲]۔

ایک رکعت میں قرآن کی دوسورتوں کو جمع کرنا:

۹- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو جمع کرنا جائز ہے، ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت حذیفہؓ سے ثابت ہے، انہوں نے فرمایا: "**إن النبي ﷺ قرأ في ركعة سورة البقرة والنساء وآل عمران**"[۳] (نبی کریم ﷺ نے ایک رکعت میں سورۂ بقرہ، سورۂ نساء اور آل عمران کو پڑھا)، حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: میں وہ نظائر جانتا ہوں جن کو اللہ کے رسول ﷺ ایک رکعت میں ملا کر پڑھا کرتے تھے، اور انہوں نے مفصل میں سے بیس سورتیں اور حامیم میں سے دو سورتیں ذکر کیں[۴]۔

(۱) حدیث: "حبک إیاها أدخلک الجنة" کی روایت بخاری (فتح ۲/ ۲۵۵ طبع السلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۹، عمدۃ القاری ۶/ ۴۲، مواہب الجلیل ۲/ ۲۶، شرح الزرقانی ۱/ ۲۰۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۴۷۲، المغنی ۱/ ۴۹۴، فتح الباری ۲/ ۲۵۶۔

(۳) حدیث: "قرأ في ركعة سورة البقرة والنساء و آل عمران" کی روایت مسلم (۱/ ۵۳۶-۵۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "لقد عرفت النظائر التي كان ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۶۳-۵۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

حنابلہ نے ایک رکعت میں چند سورتوں کے جمع کرنے کے سلسلہ میں نفل اور فرض کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر نوافل میں ایسا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ سابقہ روایات سے ثابت ہے، کیونکہ یہ نفل نماز مثلاً تہجد وغیرہ کا واقعہ ہے، ان کے یہاں مستحب یہ ہے کہ فرض میں فاتحہ کے بعد ایک سورہ پر ہی اکتفاء کیا جائے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اکثر اپنی نماز اسی طرح ادا فرماتے تھے، ان کے یہاں یہ ایک روایت ہے، ان کے یہاں دوسری روایت مالکیہ کے مذہب کی طرح ہے کہ وہ مکروہ ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذؓ کو حکم دیا کہ وہ اپنی نماز میں ایک ہی سورہ پڑھا کریں[۱]، نیز حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کا قول ہے: جس وقت ان سے ایک آدمی نے کہا کہ میں نے ایک رکعت میں پورا مفصل پڑھا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالی اگر چاہتا تو پورا قرآن ایک ہی بار نازل فرماتا، لیکن اس نے الگ الگ نازل کیا تاکہ ہر سورہ کو رکوع، سجدہ سے اس کا حصہ دیا جا سکے[۲]۔

جنازہ کی نماز میں سورہ کا پڑھنا:

۱۰- حنفیہ و مالکیہ کی رائے ہے کہ جنازہ کی نماز میں قراءت نہیں ہے، اور سورہ کا پڑھنا جو ثابت ہے وہ صرف بطور ثنا پڑھتے تھے قرأت کے طور پر نہیں پڑھتے تھے، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ نبی

(۱) حدیث: "أمر النبی ﷺ معاذا أن يقرأ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۳۹-۳۴۰ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی ۱/ ۴۹۴، کشاف القناع ۱/ ۳۴۷، شرح الزرقانی ۱/ ۲۰۳، مواہب الجلیل ۲/ ۲۳، عمدۃ القاری ۶/ ۴۲، فتح الباری ۲/ ۲۵۵۔ اور اثر: "**إن الله تعالى لو شاء لأنزله جملة**" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۱/ ۳۴۵ طبع الأنوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

کریم ﷺ نے اس میں کوئی دعاء اور قرأت مقرر نہیں فرمائی ہے، نیز اس لئے کہ جس نماز میں رکوع نہیں ہے اس میں قرأت بھی نہیں ہے جیسے سجدۂ تلاوت۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ جنازہ کی نماز میں سورہ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو سورہ فاتحہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ سنت ہے، اور حضرت ام شریکؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ جنازہ کی نماز میں ہم فاتحہ پڑھیں[۱]، نیز یہ "لاصلوۃ لمن لم یقرأ بأم القرآن" کے عموم میں داخل ہے[۲]۔

نیز اس لئے کہ یہ ایسی نماز ہے جس میں قیام واجب ہے، لہذا دوسری تمام نمازوں کی طرح قراءت بھی واجب ہوگی۔

فاتحہ کے بعد سورہ پڑھنے کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سورہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ جنازہ کی نماز میں تخفیف مشروع ہے، لہذا اس میں فاتحہ کے بعد کچھ نہیں پڑھا جائے گا[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جنائز"۔

(۱) حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ۔ أن نقرأ على الجنائز بفاتحة الکتاب" کی روایت ابن ماجہ (۱/۴۷۹-۴۸۰ طبع الحلبی) اور ابن عدی نے الکامل (۲/۶۵۶ طبع دار الفکر) میں کی ہے، ابن حجر نے التلخیص الحبیر (۱/۱۱۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "لا صلاۃ لمن لم یقرأ بأم القرآن" کی روایت ان ہی الفاظ میں مسلم (۱/۲۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۵۸۳، جواہر الإکلیل ۱/۱۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۱/۴۶۴، المغنی ۲/۳۶۲-۳۶۳۔

سوم

تعریف:

۱- السوم: سامان کو فروخت کرنے کے لئے پیش کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "سمت بالسلعة أسوم بها سوما" فروخت کے لئے پیش کرنا اور قیمت بتلانا، ساومت، استمت بها وعلیها، اپنے سامان کا بھاؤ کیا اور گراں قیمت پر فروخت کیا، اگر کوئی کسی سے کہے کہ یہ سامان اتنی قیمت میں لوگے؟ اس وقت بولا جاتا ہے: "سمت فلانا سلعتي سوما، المساومة" بائع اور مشتری کے درمیان سامان اور اس کی قیمت کی تفصیل میں بھاؤ کرنا، الفیومی نے کہا ہے: "سام البائع السلعة سوما" کا معنی ہے کہ اس نے فروخت کے لئے سامان پیش کیا، اور "سامها المشتری واستامها" کا معنی ہے، اس نے اس کے فروخت کرنے کا مطالبہ کیا۔

"سامت الراعية والماشية والغنم تسوم سوما" کا معنی خود سے چراگاہ میں جا کر جہاں چاہے چرنا ہے، اسم فاعل سائمة ہے، "السوام والسائمة" چرنے والے جانور، اور "أسامها هو وسامها" کا معنی ہے اس نے اس کو چرایا[۱]۔

فقہاء زکوۃ کے باب میں لفظ سوم کو مباح گھاس میں چرانے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اسی طرح بائع کا اپنے سامان کو کسی بھی قیمت میں فروخت کرنے کے لئے پیش کرنے، نیز بائع کا اس

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط۔

سے کم ثمن میں اس کی خریداری کے خواہش مند کے تلاش کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-نجش:

۲-نجش (جیم کے سکون کے ساتھ) مصدر ہے، اور زبر کے ساتھ اسم مصدر ہے۔

نجش یہ ہے کہ کوئی شخص ثمن میں اضافہ کرے حالانکہ خریداری کا ارادہ نہ ہو، یا سامان کی ایسی تعریف کرے جو اس میں نہ ہوتا کہ اس کو رائج کرے، یہ نکاح وغیرہ میں بھی ہوتا ہے (۲)۔

نجش اور سوم میں فرق یہ ہے کہ نجش کرنے والا اس چیز کی خواہش نہیں رکھتا ہے، جب کہ بھاؤ کرنے والا اس کا خواہش مند ہوتا ہے۔

ب-مزایدۃ (ڈاک بولنا):

۳- بیع المزایدۃ جس کو بیع الدلالۃ بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ سامان فروخت کرنے کی آواز لگائے، اور لوگ ایک دوسرے سے قیمت میں اضافہ کریں، یہاں تک کہ جو سب سے زیادہ دام لگائے گا وہ اس کو اس دام میں لے لے گا، اور یہ جائز بیع ہے (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۵-۱۶، ۴/ ۱۳۲، القلیوبی ۲/ ۱۴- ۱۸۳، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳، ۳/ ۱۸۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۹۶، ۲/ ۱۵۶، الزاہر / ۱۹۶۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، الدر المختار ۴/ ۱۳۲۔

(۳) المعجم الوسیط، ابن عابدین ۴/ ۱۳۳، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳۔

سوم سے متعلق احکام:

اول-زکوۃ میں سوم:

۴-جانور کی زکوۃ کے واجب ہونے میں ایک شرط، مباح گھاس میں اس کا سائمہ ہونا ہے، یہ جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی طرف سے حضرت ابوبکرؓ کو لکھے گئے خط میں ہے: **وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة......**"(۱) (بکری کی زکوۃ چالیس سے ایک سو بیس تک میں ایک بکری ہے)۔

حدیث میں سوم کی قید لگانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر سائمہ میں زکوۃ واجب نہیں ہے، اور زکوۃ سائمہ کے ساتھ اس لئے خاص ہے کہ مباح گھاس میں چرنے کی وجہ سے اس کا بوجھ کم ہوجاتا ہے۔

جمہور نے یہ شرط لگائی ہے کہ چرانا دودھ اور نسل حاصل کرنے کے لئے ہو، اس لئے کہ مال زکوۃ صرف نامی مال میں ہے، اور جانور میں مال نامی، چرانے کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اس سے نسل حاصل ہوتی ہے، جس سے مال بڑھتا ہے، لہذا اگر سائمہ بار برداری اور سواری کے لئے ہو تو اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس وقت وہ بدن کے کپڑوں کی طرح ہوں گے۔

اسی طرح یہ شرط بھی ہے کہ چرانا سال کے اکثر ایام میں ہو، اس لئے کہ اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر سال کے اکثر حصہ میں چارہ کھلائے گا تو ان کے نزدیک اس کی زکوۃ نہ ہوگی، اور یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

اور اگر اکثر حصہ سے کم چارہ کھلائے گا تو اصح قول یہ ہے کہ

(۱) حدیث: "في صدقة الغنم......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اگر اتنی مقدار میں چارہ کھلایا کہ اس کے بغیر، بلا واضح ضرر کے جانور زندہ رہ سکتا ہے تو اس کی زکوۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں اس پر بوجھ کم ہے، اور اگر اس مدت میں اس چارہ کے بغیر جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے یا زندہ تو رہ سکتا ہے مگر واضح ضرر ہوگا تو ایسی حالت میں اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں بوجھ ظاہر ہے۔

شافعیہ نے اس میں مالک کی طرف سے چرانے کی شرط لگائی ہے، چنانچہ اگر جانور خود چرلے یا غاصب، یا شراء فاسد کے ذریعہ خریدنے والا شخص اس کو چرائے تو اصح قول کے مطابق اس میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ مالک کی طرف سے چرانا نہیں پایا گیا، اور اس کا قصد وارادہ اس لئے معتبر ہے کہ زکوۃ کے واجب ہونے میں چرانے کا اثر ہوتا ہے اس لئے اس کے قصد کا اعتبار ہوگا۔

یہ حنفیہ کے کلام کا مقتضی ہے، جیسا کہ ابن عابدین نے اس کو ظاہر کیا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے، لہذا اگر جانور خود چرلے یا کوئی غاصب اس کو چرادے تو اس میں زکوۃ واجب ہے جیسے کوئی شخص غلہ غصب کرکے اور اس کے مالک کی زمین میں اس کی کھیتی کردے تو اس کے مالک پر اس میں عشر واجب ہوگا[1]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکوۃ'' کی بحث۔

مالکیہ کے نزدیک جانور میں زکوۃ واجب ہے خواہ وہ سائمہ ہو یا معلوفہ ہو (جس کو باندھ کر چارہ کھلایا جائے)، خواہ کام کرنے والا ہو یا کام کرنے والا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے خط میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد عام ہے کہ ہر چوبیس یا اس سے کم اونٹ میں ہر پانچ اونٹ کی طرف سے ایک بکری واجب ہے[1]۔

سائمہ کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں، چونکہ اس زمانہ میں عام طور پر ایسا ہی ہوتا تھا۔ سرزمین حجاز میں جانوروں میں عام طور پر چرانے کا رواج تھا جو قید عام رسم ورواج کی وجہ سے ہو وہ بالاجماع حجت نہیں ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکوۃ'' کی بحث۔

دوم- بیع میں سوم:

۵- کسی قیمت پر باہمی رضامندی اور اتفاق سے قبل اگر بھاؤ ہو تو نہ حرام ہے اور نہ مکروہ، اس لئے کہ یہ مزایدہ (ڈاک بولنا) کے قبیل سے ہے، جو جائز ہے، لیکن اگر ثمن کی مقدار پر متفق ہوجانے کے بعد ہو تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح ''بیوع منہی عنہا'' اور ''مزایدہ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

لیکن بیع جمہور فقہاء کے نزدیک صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس کے ارکان اور اس کی شرطیں مکمل ہیں، اگر خیار مجلس اور خیار شرط کے زمانہ میں ہو تو حنابلہ کے نزدیک باطل ہے، اس لئے کہ نہی کا تقاضا ہے کہ بیع فاسد ہو، یہ فی الجملہ ہے[3]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۵، ۱۶، البدائع ۲/ ۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۷۹، ۳۸۰، القلیوبی ۲/ ۱۴، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳- ۱۸۴، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۳۷۴۔

(۱) حدیث: ''في أربع وعشرین......'' کی تخریج فقرہ/ ۴ میں گذر چکی ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۹۶۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۱۳۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۵۶، القلیوبی ۲/ ۱۸۳، کشاف القناع ۳/ ۱۸۳۔

سیاسۃ

تعریف:

۱-لغت میں سیاسۃ کے دومعانی ہیں:

اول: چرواہے کا عمل، یعنی ایسا شخص جو جانور کی دیکھ ریکھ پر مقرر ہوتا ہے اور اس کو سدھاتا ہے، کہا جاتا ہے: **ساس الدابة یسوسها سیاسة**، جانور کی دیکھ بھال کی اور اس کو سدھایا۔

دوم: کسی شئ کی اصلاح کے لئے اس پر مقرر ہونا، کہا جاتا ہے **ساس الأمر سیاسة**، یعنی اس نے انتظام کیا، **ساس الوالی الرعیة**: ان کو حکم دیا، منع کیا، اور ان کی قیادت کی ذمہ داری سنبھالی، اس سے معلوم ہوا کہ لغت میں سیاست کا معنی تدبیر، اصلاح اور تربیت ہے[1]۔

اصطلاح میں یہ چند معانی کے لئے آتا ہے:

۲-اس میں سے پہلا معنی عام ہے، اس کا تعلق حکومت اور اقتدار سے ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے: کہ سیاست دنیا اور آخرت میں نجات دینے والے راستہ کی طرف لوگوں کی رہنمائی کر کے ان کی سدھار کی کوشش کرنا اور ان کے امور ومعاملات کا نظم وانتظام کرنا ہے[2]۔

(۱) الصحاح، القاموس المحیط، التاج، اللسان، المصباح، المغرب، أساس البلاغہ، النہایہ، المعجم الوسیط۔

(۲) الکلیات۔ أبو البقاء ۳/۳۱ تحقیق عدنان درویش ومحمد المصری طبع وزارۃ الثقافہ دمشق ۱۹۷۴ء، جامع الرموز شرح مختصر الوقایہ، القہستانی ۲/ ۲۹۰ طبع محرم البوسنوی ۱۳۰۰ھ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵ طبع دوم الحلبی ۱۳۸۶ھ۔

البجیرمی نے کہا ہے: سیاست، رعایا کے امور کی اصلاح اور ان کے معاملات کا نظم و انتظام کرنا ہے[1]، علماء نے سیاست کو "**الأحکام السلطانیة**"[2] یا "**السیاسة الشرعیة**"[3] یا "**السیاسة المدنیة**"[4] بھی کہا ہے۔

چونکہ سیاست اس معنی میں حکم کی بنیاد ہے، اسی لئے حکومت کے ذمہ داران کے اعمال اور سلطنت سے متعلق افعال کا نام سیاست رکھ دیا گیا، اور ایک قول یہ ہے کہ امامت کبری (حکومت کی سربراہی)، دین کی حفاظت اور دنیا کے نظم و انتظام کے سلسلہ میں نبوت کی خلافت کے لئے وضع کی گئی ہے[5]، اس بنیاد پر علم سیاست وہ علم ہے جس کے ذریعہ حکومت اور تمدنی و معاشرتی سیاسیات کی انواع اور ان کے حالات کا علم ہو، یعنی سلاطین، ملوک، امراء، اہل احتساب، قضاۃ، علماء، اموال کے ذمہ داران، بیت المال کے نمائندگان اور ان کے قائم مقام لوگوں کے حالات معلوم ہوں۔

اور اس کا موضوع تمدنی مراتب اور ان کے احکام ہیں، اس معنی

= ۱۹۶۶ء، کشاف اصطلاحات الفنون۔ التھانوی ۱/ ۶۶۴-۶۶۵ طبع کلکتہ ۱۸۶۲ء۔

(۱) البحر الرائق شرح کنز الدقائق - ابن نجیم ۵/ ۷۶ طبع العلمیہ قاہرہ ۱۳۱۱ھ، طلبۃ الطلبہ فی الاصطلاحات الفقہیہ ر ۱۶۷ طبع المثنی - بغداد ۱۳۱۱ھ، التجرید لنفع العبید حاشیۃ البجیرمی ۲/ ۱۷۸ طبع المکتبۃ الإسلامیہ - دیار بکر - ترکی، السیاسۃ الشرعیہ أو نظام الدولۃ الإسلامیہ/ ۱۴ طبع السلفیہ قاہرہ ۱۳۵۰ھ، الکلیات ۳/ ۳۱، دستور العلماء ۲/ ۱۹۴۔

(۲) جیسا کہ ماوردی نے اپنی کتاب الأحکام السلطانیہ طبع العلمیہ بیروت اور ابویعلی نے الأحکام السلطانیہ طبع اول الحلبی ۱۳۵۶ھ ۱۹۳۸ء میں لکھا ہے۔

(۳) اس کو ابن تیمیہ نے اپنی کتاب السیاسۃ الشرعیہ فی إصلاح الراعی والرعیہ طبع الکتب العربیہ بیروت ۱۳۸۶ھ میں لکھا ہے۔

(۴) یہ ابوالبقاء، اور صاحب دستور العلماء کی تعریف میں مذکور ہے۔

(۵) نصیحۃ الملوک للماوردی/ ۵۱ تحقیق خضر محمد خضر طبع مکتبۃ الفلاح، دستور العلماء ۲/ ۱۹۴۔

میں سیاست، عملی حکمت کی ایک فرع ہے[1]۔

غالبًا سب سے پہلے حکم سے متعلق معنی میں لفظ سیاست کا استعمال حضرت عمرو بن العاصؓ نے کیا جب انہوں نے حضرت معاویہؓ کے حالات کے بارے میں خط حضرت ابوموسی اشعریؓ کو لکھا، انہوں نے لکھا: میں ان کو مظلوم خلیفہ کا جانشیں اور ان کے خوف کا دعوی دار، اچھی سیاست والا اور بہترین انتظام کار سمجھتا ہوں[2]۔

۳- دوسرا معنی: سزا سے متعلق ہے، یعنی سیاست، حاکم کی طرف سے کسی مصلحت کی وجہ سے جس کو وہ مناسب سمجھے کسی کام کا کرنا، اگر چہ اس کام کے سلسلہ میں کوئی جزئی دلیل موجود نہ ہو[3]۔

متعلقہ الفاظ:

تعزیر:

تعزیر کسی ایسے جرم میں سزا دینا ہے جس کے بارے میں شریعت میں نہ کوئی حد مقرر ہو نہ اس میں کوئی کفارہ ہو، خواہ وہ اللہ تعالی کا حق ہو یا کسی آدمی کا ہو۔

جس کی نگاہ عقوبت پر رہی اس نے کہا کہ تعزیر حد سے کم درجہ کی سزا ہے، یا کہا کہ یہ ایسی سزا ہے جو اللہ تعالی یا کسی بندہ کا حق ہو کر مقرر نہیں ہے۔

اسی وجہ سے ابن القیم نے کہا ہے کہ تعزیر کی کوئی حد مقرر نہیں

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۳۸۶، مفتاح السعادہ - طاش کبری زادہ ۱/ ۶۶۵ طبع اول الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ ۱۹۸۵ء، دستور العلماء ۲/ ۴۸۔

(۲) تاریخ الرسل والملوک۔ أبوجعفر محمد بن جریر الطبری ۵/ ۶۸۔ تحقیق محمد أبو الفضل ابراہیم (۲۔ دارالمعارف مصر ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء)۔

(۳) البحرالرائق ۵/ ۱۱، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵۔

ہے، بلکہ وہ جرم کی قسم، اس کی نوعیت اور اس کے بڑا یا چھوٹا ہونے کے اعتبار سے ہوتی ہے، ان کے نزدیک ممکن ہے کہ "تعزیر" "حد" سے زائد ہو، ان کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء کی اصطلاح میں جس کو حد کہتے ہیں اس سے وہ حد عام ہے جس کو شریعت کی زبان میں حد کہتے ہیں[1]۔

لہذا تعزیر سیاست سے خاص ہے۔

مصلحۃ:

۴- مصلحت کا معنی شریعت کے مقصود کی حفاظت کرنا ہے، اور شریعت کا مقصود انسان کی پانچ چیزوں کی حفاظت کرنا ہے:

یعنی ان کے دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت کی جائے، لہذا جس چیز سے ان پانچوں اصول کی حفاظت ہو وہ مصلحت ہے، اور جس چیز سے یہ پانچوں ضائع ہوں وہ مفسدہ ہے، اور اس کو دور کرنا مصلحت ہے۔

یا بالفاظ دیگر انسان سے مفاسد کو دور کر کے شریعت کے مقاصد کی حفاظت کرنا مصلحت ہے[2]۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۲۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۶۳، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۳۶، إعلام الموقعین ۲/ ۹۹، الفروع ۶/ ۱۰۴-۱۱۶، دررالحکام فی شرح غررالأحکام - ملاخسرو ۲/ ۷۴، ۷۵ (طبع احمد کامل استنبول ۱۳۳۰ھ)، تعریفات الجرجانی / ۵۵ طبع الحلبی ۱۳۵۷ھ - ۱۹۳۸ء، جامع الرموز ۲/ ۳۹۷، إعلام الموقعین ۲/ ۲۹۔

(۲) المستصفی من علم الأصول للغزالی ۱/ ۲۸۶-۲۸۷ طبع اول الأمیریہ بولاق ۱۳۲۲ھ، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر - ابن قدامہ المقدسی ص ۱۴۸-۱۴۹ طبع اول الکتاب العربی بیروت ۱۴۰۱ھ، ۱۹۸۱ء، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول للشوکانی طبع اول الحلبی ۱۳۵۶ھ، ۱۹۳۷ء، الموافقات فی أصول الشریعہ ۲/ ۲۵-۴۸ طبع المکتبۃ التجاریہ مصر۔

شرعی حکم:

۵ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ سلطان کو حق ہے کہ وہ لوگوں کے امور کے نظم و انتظام اور کجی و پیچیدگی کو درست کرنے کے لئے سیاست کا طریقہ اختیار کرے، ان ضوابط و کسوٹی کے مطابق جن کا بیان آگے آ رہا ہے، اور سیاست صرف اس پر موقوف نہیں ہے جس کی صراحت شریعت نے کی ہے۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ سیاست شریعت کے قواعد کے تحت داخل ہے، اگرچہ خاص طور پر اس کی صراحت نہیں کی گئی ہے، اس لئے کہ شریعت کی بنیاد (ایمان کے بعد) عالم کی بقا کے لئے فساد کی بنیاد کے ختم کرنے پر ہے[۱]، مالکیہ میں سے قرافی نے کہا ہے کہ سیاسی احکام میں حکمرانوں کو موقعہ دینا شریعت کے خلاف نہیں ہے، بلکہ دلائل اور قواعد سے اس کی تائید و توثیق ہوتی ہے، ان میں سب سے اہم فساد کی کثرت اور اس کا عام ہونا ہے، اور مصالح مرسلہ کے قائل امام مالکؒ اور دوسرے بہت سے علماء ہیں[۲]۔

حنابلہ میں سے ابوالوفاء بن عقیل نے کہا ہے کہ سلطان کو حق ہے کہ سیاست کا طریقہ اپنائے، اور ہمارے نزدیک یہی دور اندیشی ہے، ہر امام نے اس کے بارے میں گفتگو کی ہے، اور سیاست صرف اس پر موقوف نہیں جس کی صراحت شریعت نے کی ہے، اس لئے کہ خلفاء راشدین نے قتل کیا ہے، سزائیں دی ہیں، مصاحف کو جلایا ہے، اور حضرت عمرؓ نے عورتوں کے فتنہ کے اندیشہ سے نصر بن حجاج کو جلاوطن کیا ہے۔

فقہاء نے اس کو مصالح مرسلہ میں شمار کیا ہے[۳]۔

علامہ ابن قیم نے اس شخص کی زیادتی سے خبردار کیا ہے جس نے نصوص میں مذکور چیزوں پر اکتفاء کرتے ہوئے سیاست کو اختیار کرنے سے منع کیا ہے، اسی طرح اس شخص کی کوتاہی سے بھی متنبہ کیا ہے جس نے یہ سمجھا ہے کہ سیاست کے اختیار کرنے سے حکام کے لئے جائز ہوجاتا ہے کہ اپنی خواہش کے مطابق جو سزا مناسب سمجھیں مقرر کریں، پھر انہوں نے فرمایا ہے کہ دونوں جماعتوں سے اس چیز کے سمجھنے میں کوتاہی ہوئی ہے جس کو دے کر اللہ نے اپنا رسول بھیجا اور اپنی کتاب میں نازل کی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اپنے رسول کو بھیجا اور اپنی کتابیں نازل کیں تاکہ لوگوں میں انصاف قائم کریں، یہی وہ عدل ہے جس کی وجہ سے زمین وآسمان کا نظام قائم ہے، لہذا اگر عدل کی علامات ظاہر ہوں اور اس کا رخ روشن ہو، خواہ کسی طریقہ سے ہو وہاں اللہ کی شریعت اور اس کا دین ہوگا، اس لئے جس طریقہ سے عدل وانصاف قائم ہو وہ دین کا حصہ ہے[۱]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ یہ ضروری ہے کہ سیاست شریعت کی حدود میں رہے، اس سے تجاوز نہ کرے، یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ صرف وہ سیاست صحیح ہے جو شریعت کے موافق ہو، اسی وجہ سے وہ اس معنی میں سیاست کے اختیار کرنے سے لوگوں سے الگ رہے جو جمہور کے نزدیک مراد ہے یعنی نصوص میں جن کی صراحت ہے صرف ان پر ہی اکتفا نہ کیا جائے[۲]۔

سیاست کی اقسام:

۶ - سیاست کی دو قسمیں ہیں: ظالم سیاست جس کو شریعت حرام قرار

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵۔

(۲) اس کو ابن فرحون مالکی نے تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ۲/ ۱۵۰، ۱۵۲ طبع الحلبی ۱۳۷۸ھ، ۱۹۵۸ء میں امام مالک سے نقل کیا ہے۔

(۳) الطرق الحکمیہ / ۱۳، الفروع۔ ابوعبداللہ محمد بن مفلح ۶/ ۱۱۵-۱۱۶ طبع چہارم عالم الکتب بیروت ۱۴۰۵ھ، ۱۹۸۵ء۔

(۱) إعلام الموقعین ۴/ ۳۷۲-۳۷۳، الطرق الحکمیہ / ۱۳، ۱۴۔

(۲) الطرق الحکمیہ۔ ابن القیم الجوزیہ / ۱۳ طبع السنۃ المحمدیہ قاہرہ ۱۳۷۲ھ، ۱۹۵۲ء، إعلام الموقعین عن رب العالمین۔ ابن قیم الجوزیہ ۴/ ۳۷۸ طبع اول السعادہ مصر ۱۳۷۴ھ ۱۹۵۵ء۔

دیتی ہے، دوسری عادل سیاست، جوحق کو غالب کرتی،مظالم کو دور کرتی، اہل فساد کو روکتی ہے، مقاصد شرعیہ تک پہنچاتی ہے، یہی وہ سیاست ہے جس پر اعتماد کرنا اور جس پر چلنا،شریعت واجب قرار دیتی ہے[1]۔

عادل سیاست شریعت کا حصہ ہے، جس نے اس کو جانا، اس نے شریعت کو جانا اور جو اس سے ناواقف رہا وہ شریعت سے ناواقف رہا، اور جس کو اکثر وہ سلاطین جو علم کے بغیر اپنی خواہش اور رائے پر عمل کرتے ہیں، سیاست کہتے ہیں، وہ کوئی چیز نہیں ہے[2]۔

نبی کریم ﷺ اور خلفاء راشدین لوگوں کے دین اور ان کی دنیا کے بارے میں تدبیر وانتظام کرتے تھے، چنانچہ اس دور میں حکم اور سیاست ایک ہی چیز تھی، پھر جب حکومت کا دائرہ وسیع ہوا تو شریعت اور سیاست میں فرق ظاہر ہوا، اس لئے کہ حکمران کتاب و سنت سے دلیل کے بغیر خواہشات کے مطابق حکم دینے لگے[3]۔

علامہ ابن القیم نے کہا ہے کہ بعض نے حکم کے طرق کی دوقسم کی ہے: شریعت اور سیاست، اسی طرح بعض لوگوں نے دین کی دوقسم کی ہے: شریعت اور حقیقت، کچھ لوگوں نے دین کی دوقسم کی ہے: عقل ونقل، یہ ساری تقسیم باطل ہے بلکہ سیاست، حقیقت، طریقت اور عقل ہر ایک کی دوقسمیں ہیں: صحیح اور فاسد، چنانچہ صحیح شریعت کی ایک قسم ہے، اس کا کوئی دوسرا حصہ نہیں ہے، اور باطل اس کی ضد اور اس کے منافی ہے، یہ سب سے اہم اور نفع بخش اصول ہے، اور یہ صرف ایک حرف پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی رسالت ہر اس چیز کے اعتبار سے عام ہے جس کی ضرورت بندوں کو اپنے معارف، علوم اور اعمال میں ہوتی ہے، آپ نے اپنے بعد اپنی امت کو کسی کا محتاج نہیں چھوڑا ہے، بلکہ وہ صرف اس کے محتاج ہیں جو حضور ﷺ کی لائی ہوئی شریعت کو ان کے پاس پہنچائے[1]۔

رعایا کے حق میں امام کی اچھی سیاست:

۷- امت میں سیاست کا بڑا اثر ہوتا ہے چنانچہ اچھی سیاست سے ملک کے اطراف میں امن وامان عام ہوتا ہے، اس وقت لوگ اپنی مصالح اور اپنے اموال کے بارے میں مطمئن ہوتے ہیں، دولت بڑھتی ہے، خوش حالی عام ہوتی ہے، دین کو قوت پہنچتی ہے۔

یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ امام کے لئے دانشمندانہ سیاست ہو، امت کے تمام چھوٹے بڑے امور کا اہتمام کرتا ہو، لوگوں کو بھلائی کے کام کی ترغیب دیتا ہو، اچھے اعمال پر بہتر بدلہ دیتا ہو، شر وفساد سے ڈراتا اور اس پر سزا دیتا ہو، شر وفساد کرنے والوں اور اس کی دعوت دینے والوں کی جڑ کاٹتا ہو، اس طرح کی سیاست کے بغیر حکومت کمزور ہوگی اور ختم ہوگی اور ملک ویران ہوگا۔

دانش مندانہ سیاست جو امت کی بھلائی کا کام کرتی ہے وہ ہے جس میں امام سختی ونرمی کے درمیان ہو، سختی پر نرمی کو مقدم کرے، سزا سے پہلے اچھی طرح سمجھائے۔

اس پر واجب ہے کہ لوگوں کے دین کی اصلاح کا اہتمام کرے، اس لئے کہ اسی میں دین ودنیا کی بھلائی ہے۔

اس سلسلہ میں تین چیزوں سے بڑی مدد ملتی ہے۔

اول: اللہ تعالی کے لئے اخلاص اور اس پر توکل کرنا۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۲، الطرق الحکمیہ ر ۵، معین الحکام ر ۲۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵۔

(۲) الطرق الحکمیہ ر ۵، الفروع ۶/ ۴۳۱، البحر الرائق ۵/ ۷۶، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۶۶۵۔

(۳) مجموع فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیہ ۱۱/ ۵۵۱، ۲۵/ ۳۹۲ طبع مکتبۃ المعارف رباط۔

(۱) إعلام الموقعین ۴/ ۳۷۵۔

دوم: نفع اور مال کے ذریعہ لوگوں کے ساتھ بھلائی کرنا۔
سوم: مصائب کے وقت لوگوں کی ایذاء پر صبر کرنا[۱]۔

سیاست کے قواعد:

شرعی سیاست کی عمومی بنیادیں وہ اساسی قواعد ہیں جن پر اسلامی حکومت کی بنیاد ہوتی ہے، اور حکومت کا سیاسی نہج ان ہی قواعد سے رہنمائی حاصل کرتا ہے۔

پہلی اساس: شریعت کی بالادستی:

۸- قرآن کریم میں ایک سے زائد مقامات پر اس سیادت و بالادستی کی تاکید آئی ہے، اس سلسلہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهُ أَمْرًا أَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلاً مُّبِيْنًا"[۲] (اور کسی مومن اور مومنہ کے لئے درست نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی امر کا حکم دے دیں تو پھر ان کو اپنے (اس) امر میں کوئی اختیار باقی رہ جائے اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا وہ صریح گمراہی میں جا پڑا)۔

نیز ارشاد ربانی ہے: "ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللّٰهِ مَوْلٰهُمُ الْحَقِّ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ اَسْرَعُ الْحٰسِبِيْنَ"[۳] (پھر وہ سب واپس لائے جائیں گے اپنے مالک حقیقی کے پاس سن رکھو کہ فیصلہ اسی کا ہوگا اور وہ بہت ہی جلد حساب لے لے گا)۔ ابن جریر نے کہا ہے کہ حکم دینے اور فیصلہ کرنے کا حق صرف اسی کو ہے، اس کے سوا اس کی مخلوق میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے[۱]، اور یہ دنیا و آخرت میں حق ہے، اس لئے کہ آخرت میں حساب کی بنیاد محض دنیا میں لوگوں کے اعمال کے مطابق ہی قائم ہوگی، اور لوگوں نے دنیا میں جو کچھ کیا ہے اس بارے میں ان سے صرف اس شریعت کی اساس کے مطابق حساب لیا جائے گا جس کے احکام اجتماعی، سیاسی اور اقتصادی زندگی اور دوسرے معاملات کے امور کو منظم کرنے کے لئے آئے ہیں۔

۹- چونکہ اس دنیا میں زندگی کے تمام معاملات میں اللہ تعالی کی شریعت کی حاکمیت رہے گی اور آخر زمانہ تک ایسا رہے گا، اس لئے بہت سی آیات میں اس کے احکام کی تطبیق، اور جس کا حکم دیا گیا ہے اس کی اتباع کرنے اور جس سے روکا گیا ہے اس کو چھوڑنے کا امر ہے، اسی میں سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِيْنَ لاَيَعْلَمُوْنَ"[۲] (پھر ہم نے تم کو دین کے ایک خاص طریقہ پر کر دیا، سو آپ اسی پر چلئے اور بے علموں کی خواہشوں کی پیروی نہ کیجئے)۔ ابن جریر نے کہا ہے کہ اس شریعت کی اتباع کیجئے جو ہم نے آپ کے لئے بنایا ہے اور اللہ تعالی سے ناواقف لوگ جو حق و باطل کو نہیں جانتے ہیں، جس چیز کی طرف بلاتے ہیں اس کی اتباع نہ کیجئے اور اس پر عمل نہ کیجئے، اگر آپ اس پر عمل کریں گے تو ہلاک ہو جائیں گے، یہ ابن عباس، قتادہ اور ابن زید کا قول ہے۔

---

(۱) المنہج المسلوک فی سیاسۃ الملوک لعبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن نصر الشیزری ص ۹۰ طبع ۱۳۲۶ھ، دستور العلماء ۲/ ۱۹۴، التبر المسبوک فی نصائح الملوک۔ الغزالی/ ۵۳، ۷۰-۷۱- ۸۳ طبع اول الخیریہ مصر ۱۳۰۶ھ، نصیحۃ الملوک/ ۲۲۳، السیاسۃ الشرعیہ، لابن تیمیہ/ ۱۱۲- ۱۱۳۔
(۲) سورۂ أحزاب/ ۳۶۔
(۳) سورۂ أنعام/ ۶۲۔

(۱) جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری) ۷/ ۱۴۰ طبع چہارم دار المعرفہ بیروت ۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء۔
(۲) سورۂ جاثیہ/ ۱۸۔

علامہ زمخشری نے کہا ہے: اپنی اس شریعت کی اتباع کیجئے جو دلائل اور بینات سے ثابت ہے اور جاہلوں کی خواہشات اور ان کے دین کی اتباع نہ کیجئے جن پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ خواہش نفس اور بدعت پر مبنی ہیں[1]، اسی سلسلہ میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اِتَّبِعُوْا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَّبِّكُمْ وَلَاتَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيْلاً مَّا تَذَكَّرُوْنَ"[2] (پیروی اس کی کرو جو کچھ تم پر تمہارے پروردگار کی طرف سے نازل کیا گیا ہے اور اللہ کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کی پیروی مت کرو کم ہی تم لوگ نصیحت قبول کرتے ہو)۔

علامہ قرطبی نے کہا ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد "اِتَّبِعُوْا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَّبِّكُمْ" سے مراد کتاب وسنت ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا اٰتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَانَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا"[3] (تو رسول جو کچھ تمہیں دے دیا کریں وہ لے لیا کرو، اور جس سے وہ تمہیں روک دیں رک جایا کرو)۔

ایک جماعت نے کہا ہے کہ یہ حکم نبی کریم ﷺ اور آپ کی امت سب کے لئے ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم آپ کے علاوہ تمام لوگوں کے لئے ہے یعنی ملت اسلام اور قرآن کی اتباع کرو، جس کو قرآن نے حلال کیا ہے اس کو حلال سمجھو، اور جس کو حرام کیا ہے اس کو حرام سمجھو، اس کے حکم کو بجالاؤ، اس کی نہی سے پرہیز کرو، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نص کی موجودگی میں رائے پر عمل نہیں کیا جائے گا[4]۔

۱۰- اور اللہ تعالیٰ نے جو کچھ نازل کیا ہے اس کی اتباع کا حکم صرف قرآن کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ سنت کو بھی عام ہے، اس کی تائید ان متعدد آیات سے ہوتی ہے جن میں سنت کی اتباع کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَطِيْعُوْا اللّٰهَ وَ أَطِيْعُو الرَّسُوْلَ وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[1] (اے ایمان والو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو)۔

شریعت سے مستنبط طریقوں کے وضع کرنے میں امام کا حق:

۱۱- شریعت کی بالادستی ثابت کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام اور دوسرے اہل حکومت، حکومت کے معاملات کو چلانے کے لئے ضروری طریقے اور تجاویز مرتب کرنے سے محروم ہیں۔

یہ اس لئے کہ شریعت کی نصوص محدود ہیں اور حوادث، زندگی کے حالات اور امت وحکومت دونوں کو پیش آنے والے مسائل غیر محدود ہیں، امام اور اہل حکومت کے لئے ضروری ہے کہ ان سب کا سامنا مناسب طریقوں سے کریں، لیکن ان کو یہ حق مطلقاً حاصل نہیں ہے، یہ ضروری ہے کہ یہ طریقے نصوص شرعیہ کے خلاف نہ ہوں، اسلام کے مبادی اور اس کے عام قواعد سے خارج نہ ہوں، اور امت کی مصلحت کے مطابق ہوں جن کی رعایت ضروری ہے، اور جن کے لئے حکومت کا قیام عمل میں آیا ہے، اور یہ اس وقت ہو سکے گا جب کہ اہل علم ماہر فقہاء کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوسری اساس شوری:

۱۲- حکم امانت ہے، امام اور اہل حکومت اس امانت کے ذمہ دار ہیں، اسی وجہ سے ان کی ایک صفت یہ ہے کہ وہ اپنی رائے کو ترجیح نہ

---

(۱) تفسیر الطبری ۲۵/۸۸، الکشاف ۳/۵۱۱ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۲) سورۂ اعراف/۳۔

(۳) سورۂ حشر/۷۔

(۴) الجامع لأحکام القرآن ۷/۱۶۱ طبع دار الکتب العربیہ قاہرہ ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء، الکشاف ۲/۶۴۔

(۱) سورۂ محمد/۳۳۔

دیں، اور لوگوں کی عقل سے فائدہ اٹھانے سے غافل نہ ہوں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَ أَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ''[۱] (اور ان کا اہم کام باہمی مشورے سے ہوتا ہے)۔

اسی وجہ سے عقلی طور پر یہ ثابت شدہ ہے کہ امام پر واجب ہے کہ ان علماء سے مشورہ کرے جو باعمل ہوں، اور حکومت اور امت کے خیر خواہ ہوں، اور اپنے احکام میں ان پر اعتماد کرے تا کہ اس کی حکومت ہمیشہ رہے اور صحیح اساس پر قائم رہے[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح ''شوریٰ''۔

تیسری اساس عدل:

۱۳- عدل وانصاف آسمانی دین کی وہ جامع صفت ہے جس کو نافذ کرنے اور لوگوں کو اس کی طرف بلانے اور ان کو اس پر آمادہ کرنے کے لئے حضرات انبیاء کرام اس دنیا میں تشریف لائے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: ''لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ''[۳] (اور ہم نے اپنے پیغمبروں کو کھلی ہوئی چیزیں دے کر بھیجا اور ہم نے ان کے ساتھ کتاب کو اور انصاف کرنے کو نازل کیا تا کہ لوگ اعتدال پر قائم رہیں)۔

اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ''[۴] (بے شک اللہ تعالیٰ عدل اور حسن سلوک کا حکم دیتا ہے)۔

عدل ایسا امر ہے جس کو زمین میں قائم کرنے کی کوشش کرنا اللہ تعالی نے مسلمانوں پر فرض قرار دیا ہے تا کہ ان کی خصوصیت تمام امتوں میں ممتاز ہو، اس لئے کہ ان کا دین، دین عدل ہے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ عدل میں کوئی رخصت نہیں ہے، نہ قریب کے بارے میں نہ دور کے بارے میں، نہ سختی میں اور نہ خوش حالی میں، علامہ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ عدل ہر چیز میں ہر شخص پر واجب ہے[۱]، اس کی تفصیل اصطلاح ''عدل'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

طاقت وقدرت کا سرچشمہ:

۱۴- امام کا انتخاب شرعاً واجب ہے، امام اہل حل وعقد کی بیعت سے متعین ہوجاتا ہے، امام احکام شریعت کا مکلّف اور حلال وحرام کا پابند ہے اور امت کے کسی فرد کی طرح اس کا ذمہ دار ہے، بلکہ وہ اس کا بھی ذمہ دار ہے کہ حکومت کے تمام امور میں ان احکام کو نافذ کرے، اس لئے کہ وہ اپنے منصب کی وجہ سے امت کا سب سے طاقت ور فرد ہے، امت پر اس کی اطاعت واجب ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''طاعت''، ''الإمامۃ الکبریٰ'' اور ''بیعۃ''۔

سیاست شرعیہ کی اقسام:

اول: حکومت میں سیاست شرعیہ:

امامت:

۱۵- یہ بات ثابت شدہ ہے کہ اسلام، مذہب اور حکومت دونوں ہے، اس لئے کہ قرآن کریم جس طرح عقیدہ کی کتاب ہے اسی طرح ان احکام وقواعد کی بھی کتاب ہے جو انسان کو انسان کے ساتھ

---

(۱) سورۂ شوریٰ ر ۳۸۔

(۲) سراج الملوک ر ۱۴۱، تحریر الأحکام ر ۲۷ (فقرہ ر ۲۷)۔

(۳) سورۂ حدید ر ۲۵۔

(۴) سورۂ نحل ر ۹۰۔

(۱) تاریخ الطبری ۳ ر ۵۸۵، الفتاوی المصریہ ر ۴۱۲، اختصار أبی عبد اللہ محمد ابن علی الحنبلی البعلی، وتعلیق محمد حامد الفقی (طبع نشر الکتب الإسلامیہ۔ گجرانوالہ پاکستان ۱۳۹۷ھ، ۱۹۷۷ء)۔

اورانسان کومعاشرہ کے ساتھ اورمسلم معاشرہ کوصلح و جنگ کی حالت میں غیرمسلم معاشرہ کےساتھ مربوط کرتے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ اسلام تمام اقسام کےحقوق اور ان کی جزئیات پر محیط ہے، شہری حقوق سے لے کرتعزیراتی حقوق تک، اقتصادی حقوق سے لے کر مالی، تجارتی اورخصوصی وعمومی دونوں قسم کے بین الاقوامی حقوق تک اس میں پائے جاتے ہیں۔

یہ حقوق نصائح نہیں ہیں کہ جن کولوگوں کی خواہش پر چھوڑ دیا جائے، بلکہ یہ احکام اورواجب التنفیذ ہیں، اورحکومت کے قیام کے بغیرممکن نہیں ہے۔

اس حکومت کے لئے ایک سردار(امام) کا ہوناضروری ہے جو اس کے معاملات کا ذمہ دار ہواورامت کی مصلحت میں شب بیداری کرے، قرآن کریم نے اس مبارک آیت میں اسی کی طرف رہنمائی کی ہے، "وَ إِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَةِ إِنِّيْ جَاعِلٌ فِيْ الْأَرْضِ خَلِيْفَةً"[۱] (اور وہ وقت یاد کرو جب تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا، میں زمین پراپنانائب بناناچاہتاہوں)۔

قرطبی نے کہا ہے: یہ آیت ایسے امام وخلیفہ کے انتخاب میں اصل ہےجس کی سمع وطاعت کی جائے تا کہ اس کے ذریعہ اتحاد برقرار رہےاوراس کی وجہ سےخلیفہ کےاحکام نافذ ہوں[۲]۔

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمّروا عليهم أحدهم"**[۳] (تین آدمی جوکسی بیابان میں ہوں ان کے لئے جائزنہیں ہے کہ اپنے میں سے کسی کوامیر نہ بنائیں)۔

(۱) سورۂ بقرہ/۳۰۔

(۲) الجامع لأحكام القرآن ۱/ ۲۶۴ طبع الکتب العربیہ قاہرہ ۱۳۸۷ھ ۱۹۶۷ء۔

(۳) حدیث:"**لا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة إلا أمروا عليهم أحدهم**" کی روایت احمد(۲/ ۱۷۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اورہیثمی نے اس کو المجمع (۸/ ۶۳ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں ابن لہیعہ ہیں اور وہ ضعیف ہیں، اوراس کے باقی رجال صحیح کے رجال ہیں۔

نیز آپ ﷺ نے فرمایا: **"إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"**[۱] (اگر تین آدمی سفر میں نکلیں تو اپنے میں سے کسی ایک کوامیر بنالیں)۔

شوکانی نے کہا ہے: جب یہ ان تین آدمیوں کے لئے مشروع ہے جوجنگل بیابان میں ہوں یا سفر میں ہوں تو زیادہ تعداد کے لئے جو دیہاتوں اورشہروں میں رہتے ہیں اورظلم کو دورکرنے اور جھگڑوں کو طے کرنے کے محتاج ہیں اس کی مشروعیت بدرجہ اولی ہوگی، اس میں اس شخص کے لئے دلیل ہے جس نے کہا ہے کہ مسلمانوں پر، ائمہ، والیان اور حکام کا انتخاب کرنا واجب ہے[۲]، اور چونکہ ملک کی اصلاح، بندوں کا امن، فساد کے موادکوختم کرنا، ظالموں سے مظلوموں کوانصاف دلاناایک زبردست غالب اورقدرت والے سلطان کے بغیرممکن نہیں ہے[۳]۔ اسی وجہ سے ایسے امام کا انتخاب واجب ہے جو دین کی نگہبانی اورامت کے امور کی سیاست کا ذمہ دار ہو، اور یہ بالاجماع فرض ہے[۴]۔

(۱) حدیث:"**إذا خرج ثلاثة فی سفر فليؤمروا أحدهم**" کی روایت ابوداؤد(۳/ ۸۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے، اورنووی نے اس کو ریاض الصالحین(ص ۳۶۷ طبع المکتب الإسلامی) میں حسن قراردیاہے۔

(۲) نیل الأوطار ۸/ ۲۶۵ طبع الحلبی۔

(۳) الفصل فی الملل والأہواء والنحر۔ ابن حزم ۴/ ۸۷ طبع دوم دارالمعرفہ بیروت ۱۳۹۵ھ ۱۹۷۵ء، شرح مقاصد الطالبین فی علم اصول الدین۔ التفتازانی ۲/ ۲۰۱ طبع دار الطباعہ استنبول ۱۲۷۷ھ، سراج الملوک للطرطوشی/ ۳۹ مطبوع مع التبر المسبوک، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۱۳۸-۱۳۹، تحریر الأحکام فی تدبیر أہل الإسلام۔ بدرالدین بن جماعہ/ ۴۸ (فقرہ/ ۵) تحقیق فؤاد عبدالمنعم أحمد طبع اول۔ رئاسۃ المحاکم الشرعیہ قطر ۱۴۰۵ھ ۱۹۸۵ء۔

(۴) الفصل ۴/ ۸۷، أصول الدین للبغدادی/ ۲۷۱ طبع اول مطبعۃ الدولہ

اس امام کی صفات اور اس کی شرطیں، اور کن چیزوں سے اس کی امامت کا انعقاد ہوگا، یہ ساری تفصیلات اصطلاح: ''الإمامۃ الکبریٰ'' اور ''بیعۃ'' میں دیکھی جائیں۔

امام کے حقوق:

۱۶- ماوردی اور ابو یعلی کی رائے ہے کہ امام کے دو حقوق ہیں، طاعت اور نصرت۔

ابن جماعہ نے کہا ہے کہ دس حقوق ہیں: طاعت، نصیحت، تعظیم و احترام، غفلت کے وقت تنبیہ کرنا، غلطی کے وقت رہنمائی کرنا، ہر دشمن سے ڈرانا، اس کے کارندوں کی سیرت سے اس کو آگاہ کرنا، اس کی اعانت کرنا، اس کی محبت پر دلوں کو جمع کرنا اور نصرت [(۱)]۔

یہ حقوق امام کو اس وقت حاصل ہوں گے جب وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت و فرمانبرداری کرے گا، اس کے فرائض اور حدود کی پابندی کرے گا، اور امت کے جو حقوق اس پر واجب ہیں ان کو ادا کرے گا، امت جب ان حقوق کی رعایت کرے گی تو دل صاف ہوں گے، اتحاد برقرار رہے گا، اور اللہ کی مدد اترے گی۔

مذکورہ حقوق کے علاوہ میں امام ایک عام آدمی کی طرح ہوگا، تمام حقوق و احکام میں لوگوں کے برابر ہوگا، بلکہ واجب ہے کہ وہ لوگوں میں سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والا ہو، اور فرائض کی ادائیگی اور اوامر کی اتباع میں لوگوں میں سب سے اچھا ہو، اس لئے کہ وہ حکومت کا سربراہ ہے [(۱)]۔

امام کی ذمہ داریاں:

۱۷- امت کے حقوق جو امام کے واجبات ہیں ان کو دس کی تعداد میں جمع کر دینا ممکن ہے:

(۱) دین کی حفاظت، اس کے عام کرنے پر آمادہ کرنا، علوم شرعیہ کی نشر و اشاعت، اہل علم کی تعظیم کرنا، ان سے ملاقات کرنا، ان سے مشورہ کرتے رہنا۔

(۲) ملک کی حفاظت اور اس کا دفاع کرنا، اندرون ملک امن و امان برقرار رکھنا۔

(۳) مقدمات کے فیصلے کرنا، احکام کو نافذ کرنا۔

(۴) حکومت کے تمام معاملات میں عدل و انصاف قائم کرنا۔

(۵) حدود شرعیہ کو نافذ کرنا۔

(۶) جہاد کے فرض کو قائم کرنا۔

(۷) حکومت کو ترقی دینا، زندگی کی راہوں کو آسان کرنا، خوش حالی کو عام کرنا۔

(۸) شریعت نے لوگوں پر جو مال واجب کیا ہے ان کو سختی کے بغیر وصول کرنا، اور جائز مصارف میں نیز مستحقین پر کمی اور اسراف کے

= استنبول ۱۳۴۶ھ ۱۹۲۸ء، الأحکام السلطانیہ للماوردی /۵۔ الأحکام السلطانی لابی یعلی /۳، نہایۃ الأقدام فی علم الکلام للشہرستانی /۴۷۸ تحقیق الفرید جیوم طبع مکتبۃ المثنی بغداد، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ /۱۳۹، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۰۴، تحریر الأحکام ۴۸ (فقرہ /۵)۔

(۱) تاریخ الطبری ۴/ ۲۲۴، الخراج، لأبی یوسف /۱۳ طبع پنجم السّلفیہ قاہرہ ۱۳۹۶ھ، منتخب کنز العمال، للمتقی الہندی ۲/ ۱۴۴ طبع الحلبی مصر ۱۳۱۳ھ، نہج البلاغہ۔ للرضی ۱/ ۱۷۸ بشرح ابن ابی الحدید طبع سوم دار الفکر للجمیع بیروت ۱۳۸۸ھ، نیز دیکھئے: کتاب الأموال لأبی عبید القاسم بن سلام /۱۲ (رقم ۱۱) تحقیق محمد خلیل ہراس طبع الکلیات الأزہریہ ۱۳۸۹ھ ۱۹۶۹ء، الأحکام السلطانیہ ص ۱۵-۱۷، نصیحۃ الملوک / ۵۳ میں اضافہ ہے اس کی تعظیم کرنا، اس کی مخالفت نہ کرنا، تحریر الأحکام ۶۲-۶۴ (فقرہ /۲۲)۔

(۱) نصیحۃ الملوک /ص ۵۳-۵۴، الأحکام السلطانیہ للماوردی /۱۷، أدب الدنیا والدین الماوردی /۱۷ طبع اول الأدبیہ مصر ۱۳۱۷ھ، تحریر الأحکام ص ۶۴ (فقرہ /۲۳)۔

بغیر خرچ کرنا۔

(۹) حکومت کے مناصب پر امانت دار، خیر خواہ اور اہل تجربہ کو مقرر کرنا۔

(۱۰) خود امت کی سیاست اور اس کی مصالح کا اہتمام کرنا، حکومت کے امور کی نگرانی کرنا، ان پر مقرر کردہ لوگوں کے حالات کا جائزہ لیتے رہنا[۱]۔

عمال کی تقرری اور ان کی علاحدگی:

الف-عمال کی تقرری:

۱۸- امام اپنے مقرر کردہ عمال کے تعاون کے بغیر حکومت کے تمام امور بذات خود انجام نہیں دے سکتا ہے، جب جب حکومت کے امور میں وسعت ہوگی اور کام پھیلے گا ان عمال کی ضرورت بڑھے گی، یہ معاملہ ایسا واضح ہے کہ عقل اس کو ضروری سمجھتی ہے، کسی صاحب عقل کو اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہوسکتا ہے[۲]۔

جب رسول اللہ ﷺ مدینہ میں تھے تو آپ ﷺ نے یہ کام کیا، چنانچہ مکہ مکرمہ پر حضرت عتاب بن اسیدؓ کو ذمہ دار بنایا، طائف پر عثمان بن ابی العاصؓ کو مقرر فرمایا[۳]، حضرت علیؓ، معاذ اور ابوموسیؓ کو

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۵-۱۷، أدب الدنیا والدین ۷۰-۷۱، نصیحۃ الملوک ر ۱۹۶-۲۲۵، غیاث الأمم ر ۱۳۵-۱۳۶-۱۷۶، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ۱۱، ۱۲، تحریر الأحکام ۶۵-۶۸ (فقرہ ر ۲۴)۔

(۲) نصیحۃ الملوک ر ۱۸۵-۱۸۶، غیاث الأمم ر ۱۱۶-۲۱۴، تحریر الأحکام ر ۵۸ (فقرہ ر ۱۶)۔

(۳) عتاب بن أسید کی تقرری والی حدیث کو ابن اسحاق نے سیرۃ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح سیرۃ لابن ہشام (۴ ر ۸۴ طبع دار الکتاب العربی) میں ہے اور عثمان بن ابی العاص کی تقرری والی حدیث کو موسیٰ بن عقبہ نے مغازی میں ذکر کیا ہے جیسا کہ تاریخ الإسلام للذہبی (قسم المغازی ص ۶۷۰ طبع دار الکتاب العربی) میں ہے۔

یمن بھیجا[۱]، آپ ﷺ سرایا پر امیر مقرر کرتے تھے، زکوۃ وصول کرنے والوں کو بھیجتے تھے، بادشاہوں اور قبائل کے پاس سفراء بھیجتے تھے[۲]۔ اسی طریقہ پر خلفاء راشدین اور ان کے بعد کے خلفاء عمل کرتے رہے ہیں۔

فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ عمال کی تقرری امام کے فرائض میں سے ہے[۳]۔

ب-عمال کی صفات:

۱۹- امام پر واجب ہے کہ ایسے لوگوں کو مقرر کرے جو دیانت دار، پاکباز، صاحب عقل و دانش، سچے، امانت دار، محتاط اور باصلاحیت ہوں، صلاحیت عمل کی نوعیت کے اعتبار سے ہوگی[۴]۔

اس پر واجب ہے کہ سب سے بہتر پھر بہتر کا انتخاب کرے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**من ولّی رجلا علی عصابة، وھو یجد في تلک العصابة من ھو أرضی للّه منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنین**"[۵] (جو شخص کسی جماعت پر ایسے شخص کو امیر بنائے کہ اس جماعت میں اس سے زیادہ اللہ تعالیٰ کا

(۱) حدیث: "بعث معاذا وأبي موسی إلی الیمن" کی روایت مسلم (۳ ر ۱۵۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) عہد نبوی کی حکومت کی تشکیل اور اس کی تفاصیل کے لئے عبد الحئی الکتانی کی کتاب "التراتیب الإداریہ" کی طرف رجوع کیا جائے، اس لئے کہ اس موضوع پر یہ بہت مفصل کتاب ہے۔

(۳) دیکھئے: فقرہ ر ۱۷۔

(۴) نصیحۃ الملوک ر ۱۸۶-۱۸۷، الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۲۰۹، غیاث الأمم ص ۲۱۵-۲۱۶-۲۱۹، سراج الملوک ر ۱۱۴، الطرق الحکمیہ ر ۲۳۸۔

(۵) حدیث: "من ولی رجلا علی عصابة......" کی روایت حاکم (۴ ر ۹۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباس سے اسی جیسے الفاظ میں کی ہے، ذہبی نے اس کے ایک راوی کو ضعیف قرار دیا ہے۔

فرمانبردار شخص موجود ہوتو وہ اللہ اور اس کے رسول اور مسلمانوں کے ساتھ خیانت کرے گا)، اس پر واجب ہے کہ اپنی خواہش کے مطابق تقرری سے پرہیز کرے۔

ان کا انتخاب امتحان اور تجربہ کے بعد ہی ہونا چاہئے [۱]۔

ج-اپنے عمال کے تعلق سے امام کے واجبات:

۲۰-امام پر واجب ہے کہ وہ اپنے عمال کو تاکید کرے کہ وہ ظلم ہرگز نہ کریں، خواہ کم ہو یا زیادہ، اور ان کو بتادے کہ ان میں اور دوسرے تمام لوگوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ ظالم عامل، حکومت کا سب سے بڑا دشمن ہے۔

امام پر واجب ہے کہ اپنے عمال کے کاموں کا جائزہ لیتا رہے، اگر کسی کو ترقی کا مستحق سمجھے تو اس کو ترقی دے، اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ بلاوجہ کسی کو چند درجہ ترقی دے دے۔

اور اگر کسی کی کارکردگی خراب پائے تو اس کا محاسبہ کرے، اس کو حق ہے کہ معاف بھی کردے، البتہ اگر اس نے کوئی ایسی حرکت کی ہو جس سے حد واجب ہوتی ہے، یا رعایا کے کسی حق میں تعدی کی ہو تو سزا دینا ضروری ہے۔

جو شخص اپنی ذمہ داری پوری نہ کرے اور اسکی اصلاح ممکن نہ ہو تو واجب ہے کہ اس کو معزول کردے۔

اور یہ سب اس وقت ہوسکتا ہے جب وہ حکومت کے افراد کی نگرانی برابر کرتا رہے، ان کے حالات اور تصرفات لوگوں کے ساتھ ان کے تعلقات سے واقف ہو اور علم رکھتا ہو کہ ان کو جو حکم دیا جاتا ہے اس کو نافذ کرتے ہیں، اس کام کے لئے ایسے ماہرین کو مقرر کرے گا جو حکومت اور لوگوں کے حالات سے اس کو برابر مطلع کرتے رہیں [۱]۔

(۱) الطرق الحکمیہ ص ۲۳۸، سراج الملوک ص ۱۱۴، نصیحۃ الملوک ر ص ۱۸۲۔

د-ملازمین کا رجسٹر:

۲۱-یہ ضروری ہے کہ حکومت میں ایک ایسا رجسٹر ہو جس میں مختلف مقامات پر کام کرنے والوں کا اندراج ہو، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''دیوان''۔

دوم: مال میں سیاست شرعیہ:

۲۲-اس بحث میں اموال سے مراد عمومی مصالح کے اموال ہیں جو حکومت کے خزانہ میں جمع ہوں [۲]۔

اس میں مختلف قسم کے اموال ہوتے ہیں، ان کی تفصیل اور ان میں تصرف کا طریقہ جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بیت المال''۔

سوم: ولایات میں سیاست شرعیہ:

فوج کی ولایت:

۲۳-چونکہ جہاد کے لئے اور ملک کے دفاع کے لئے فوج ہوتی ہے، اس لئے امام پر واجب ہے کہ فوج کی تیاری اور ترتیب کی طرف توجہ کرے، اس کی قیادت کا نظم کرے، اس کے حالات کی تحقیق کرتا رہے، دشمن کے حالات سے واقف ہو، اور یہ مقاصد اس وقت حاصل ہوں گے جب کہ فوج کے مسلح کرنے اور اس کے انتظام کے لئے مال

(۱) نصیحۃ الملوک ر ۱۷۶-۱۷۸-۱۸۹-۱۹۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۱۲، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۲۳۴، نصیحۃ الملوک ص ۱۹۰، غیاث الأمم ص ۱۱۶، التبر المسبوک ص ۸۶۔

(۲) تحریر الأحکام ص ۱۴۶-۱۴۹۔

فراہم ہو،فوج کے افراد کی ضروریات منظم اور مناسب طریقہ پر پوری کی جائیں [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''جہاد''۔

قضاۃ کے کاموں کی نگرانی:

۲۴- قضاء جلیل القدر اور عظیم الشان منصب ہے، اس لئے کہ اسی سے امت میں عدل قائم ہوتا ہے، اور عدل کی بنیاد پر صالح حکومت قائم رہتی ہے، شریعت نے اس منصب کا بہت زیادہ احترام کیا ہے، اس کے احکام وقواعد کو منظم کیا ہے، جس شخص کو اس منصب پر مقرر کیا جائے اس کی صفات، اور فیصلہ کے اصول مقرر کئے ہیں [2]۔

امام پر واجب ہے کہ قضاۃ کے حالات کی تحقیق کرتا رہے، ان کی خبریں معلوم کرتا رہے، لوگوں کے ساتھ ان کا برتاؤ کیا ہے اس سے واقف رہے، اس کے فیصلوں کے بارے میں معلومات حاصل کرتا رہے، نیک قابل بھروسہ لوگوں کے ذریعہ ان باتوں سے واقفیت حاصل کرتا رہے [3]۔ دیکھئے: اصطلاح ''قضاء''۔

ولایت صدقات کی نگرانی:

۲۵- زکوۃ، ارکان اسلام کا تیسرا رکن ہے، نصوص شرعیہ میں محل

(۱) المنہج المسلوک ر ۱۰۴-۱۰۷، سراج الملوک ر ۹۹، الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۳۵-۵۴، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ۲۳-۳۵، نصیحۃ الملوک ر ۲۶۵-۲۸۸، غیاث الأمم ۱۵۶-۱۵۸، تحریر الأحکام ۷۹-۸۶-۹۴-۹۸-۱۱۸-۱۲۱-۱۲۸-۱۳۷-۱۴۴-۱۶۵-۱۸۷۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۶۵-۷۶، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ر ۴۸-۵۷، تحریر الأحکام ۸۸-۹۰ (فقرہ ر ۴۷-۴۹)۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۶۶-۶۷، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۴۶، المبسوط للسرخسی ۱۶ر ۷۰ طبع دار المعرفہ بیروت ۱۴۰۶ھ ۱۹۸۶ء، تبصرۃ الحکام ر ۱ر ۷۷۔

زکوۃ، اس کے نصاب، اس کی وصولی، اس کے خرچ کرنے کے اصول اور اس کے مستحقین کی تفصیلات بہت وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہیں۔

اس لئے سربراہ مملکت پر واجب ہے کہ زکوۃ کے کام پر ایسے مسلمان کو مقرر کرے جو عادل ہو، زکوۃ کے مسائل سے واقف ہو، تا کہ اپنے اجتہاد سے اس کے بارے میں فیصلہ پر قادر ہو، کبھی اس کو زکوۃ وصول کرنے اور اس کی تقسیم کرنے کا اختیار ہوگا کبھی اس کو صرف وصولی کا اختیار ہوگا، تقسیم کرنے کا اختیار اس کو نہ ہوگا، کبھی اس کی ذمہ داری مطلق ہوگی، ایسی صورت میں اس کو حق ہوگا کہ تقسیم کرے یا نہ کرے، اور اگر وہ زکوۃ کے اموال میں سے محدود مال کے لینے کا ذمہ دار ہوگا تو ایسی حالت میں اس کے لئے زکوۃ کے مسائل سے واقف ہونا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت وہ قبضہ کے وکیل کی حیثیت سے ہوگا [1]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکوۃ''۔

باغی وغیرہ مخالفین کے حق میں سیاست شرعیہ:

۲۶- کبھی کوئی جماعت اجتماعی طور پر مسلح ہوکر حکومت سے خروج کرتی ہے، اگر ان کا خروج دین کے خلاف ہوگا تو یہ لوگ مرتد ہوں گے۔

اور اگر ان کا خروج امام کے خلاف ہوگا تو یہ باغی ہوں گے [2]۔

فقہ میں ان دونوں جماعتوں کے مخصوص احکام ہیں، دیکھئے: ''ردۃ''، ''بغاۃ'' اور ''حرابۃ''۔

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۱۳-۱۱۴-۱۱۶، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۹۹-۱۰۲۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۵۵-۵۸، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۳۵-۳۸، غیاث الأمم ر ۱۶۰-۱۶۹-۱۷۰، نصیحۃ الملوک ر ۲۵۴۔

چہارم: سزا میں سیاست شرعیہ:

الف-عقوبت سیاست کے طور پر:

۲۷-عقوبت کی دو قسمیں ہیں:

وہ سزائیں، جن کی مقدار شریعت میں متعین ہے، جیسے حدود، قصاص۔

وہ سزائیں جن کی مقدار شریعت میں متعین نہیں ہے، اور وہ تعزیر ہے۔

سیاست کے طور پر جو سزا ہوتی ہے وہ جرم یا گناہ کرنے کے وقت ہوتی ہے، اور یہ تعزیر کے مرادف ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کفن چور پر حد سرقہ جاری نہیں کی جائے گی، اگر وہ کفن چرانے کا عادی ہو تو سیاست کے طور پر اس کا ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''سرقہ''۔

اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ کبھی کبھی سیاست کے طور پر سزا زیادہ دی جاتی ہے، لہذا اگر مثلاً حد سرقہ جاری ہوجائے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو توبہ کرنے تک اس کو قید کرنا جائز ہے[1]۔

اسی طرح حنفیہ اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ امام کو حق ہے کہ جو شخص لوگوں یا اموال کے خلاف جرم کے ارتکاب میں مشہور ہو اس کو قید کردے گرچہ اس نے کوئی نیا جرم نہیں کیا ہو، اور اس کو قید کرنا توبہ کرنے تک برقرار رہے گا، اس لئے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ نے ضابی بن الحارث کو جو بنی تمیم کے چوروں اور اچکوں میں سے تھا جیل میں ڈال دیا تھا، یہاں تک کہ وہ جیل ہی میں مر گیا۔

اسی طرح یہ کام اس شخص کے ساتھ بھی کیا جائے گا جو برائی اور ایذا رسانی میں مشہور ہو اگر اس کی ایذا کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ یہ وہ عمل ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ انسانوں اور ممالک کی اصلاح کرتا ہے[1]۔

دیکھئے: اصطلاح ''عقوبۃ'' اور ''تعزیر''۔

سیاست کے طور پر جلاوطن کرنا:

۲۸-یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مخنثوں کو سزا دی اور ان کو مدینہ منورہ سے نکال دینے اور جلاوطن کرنے کا حکم دیا[2]۔

حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ شراب نوش کو اس کی سزا میں اضافہ کرتے ہوئے خیبر کی طرف جلاوطن کرتے تھے۔

جب نصر بن حجاج کے حسن کی وجہ سے مدینہ کی عورتوں کے بارے میں فتنہ کا اندیشہ ہوا، اور انہوں نے اس کے بال کٹوا دیا اور دیکھا کہ اس سے وہ مزید حسین ہوگیا ہے تو اس کو جلاوطن کردیا۔

اسی لئے ان جیسے لوگوں کو ایسے شہر کی طرف جلاوطن کرنا جائز ہے جہاں کے لوگوں کے بارے میں فتنہ وفساد کا اندیشہ نہ ہو، اگر ان کے بارے میں بھی اندیشہ ہو تو قید کردیا جائے گا، اسی کو امام احمد نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ سزا کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ برائی کے واقع ہونے سے قبل اس سے اندیشہ کے قبیل سے ہے[3] دیکھئے:

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۴، البحر الرائق ۵/ ۱۱۔

---

(۱) المبسوط ۲۴/ ۳۶-۷۶، درر الحکام ۲/ ۸۱، البحر الرائق ۵/ ۷۵، غنیہ ذوی الأحکام فی بغیۃ درر الحکام۔ حسن بن عمر الشرنبلالی ۲/ ۸۱ (مطبوع علی ہامش درر الحکام)، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۹-۱۹۰ طبع چہارم، إحیاء التراث العربی، بیروت، أقضیۃ رسول اللہ۔ ابوعبد اللہ بن فرج المالکی تحقیق محمد ضیاء الرحمٰن الأعظمی ۹۷-۹۸ طبع اول، دار الکتاب المصری، والبنانی قاہرہ بیروت ۱۳۹۸ھ ۱۹۷۸ء، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۶۳۔

(۲) حدیث: ''أن رسول الله ﷺ أمر بإخراج المخنثين'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الطرق الحکمیہ / ۲۶۶، فتاوی ابن تیمیہ ۱۵/ ۳۱۳، المبسوط ۹/ ۴۵، جامع الرموز ۲/ ۲۹۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴-۶۶، إعلام الموقعین ۴/ ۳۷۷۔

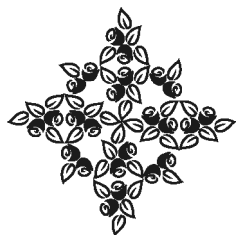
''تغریب''۔

حضرت زید بن خالد کی حدیث میں مروی ہے کہ غیر محصن زانی کو کوڑا لگانے کے بعد جلا وطن کردیا جائے گا[1]، اور یہ اکثر فقہاء کے نزدیک حد کا ایک حصہ ہے، حنفیہ نے کہا ہے کہ جلا وطن کرنا، حد کے طور پر نہیں ہے، انہوں نے اجازت دی ہے کہ سیاست کے طور پر جلا وطن کیا جاسکتا ہے، ایک سال کی قید نہیں ہے، بلکہ اگر امام ضروری سمجھے تو اپنی صوابدید سے اس کی مقدار متعین کرسکتا ہے۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ حد جاری کرنے کے بعد اس کو قید کرنا حرام ہے، البتہ اگر برائی سے باز نہ آئے تو امام اس کو توبہ کرنے تک قید کرسکتا ہے، اور ایک قول ہے کہ موت تک اس کو قید کرسکتا ہے[2]۔

سیاست کے طور پر قتل کرنا:

۲۹- بعض فقہاء نے مخصوص جرائم میں، سیاست کے طور پر قتل کرنے کو جائز کہا ہے[3]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: ''تعزیر'' میں دیکھئے۔

سیاست کے طور پر سزا دینے کا حق کس کو ہے؟

۳۰- سیاست کے طور پر سزا مقرر کرنے کا حق امام اور اس کے نائبین کو ہے یا قاضی کو ہے؟ اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''عقوبۃ'' اور ''تعزیر'' میں ہے۔

(۱) حدیث زید بن خالد الجہنی ''تغريب الزاني غير المحصن'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المبسوط ۹/ ۴۵، البحر الرائق ۵/ ۱۱، بدائع الصنائع ۷/ ۳۹، جامع الرموز ۲/ ۲۹۰، درر الحکام ۲/ ۶۴، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴-۶۶-۶۷، الفروع ۶/ ۵۷۔

(۳) أقضیۃ الرسول ۱۷۹-۱۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۷-۶۳-۲۱۵-۱۱۸، البحر الرائق ۵/ ۷۵، المبسوط ۹/ ۷۸-۷۹۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۸-۱۳۸-۲۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵-۶۳، ۵/ ۲۹۹-۴۳۹، الأم للشافعی ۶/ ۱۹۹ طبع دار المعرفہ بیروت، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۸۳-۸۴-۲۱۹، حاشیۃ الجیرمی ۴/ ۲۰۱، المدونہ بروایۃ سحنون ۵/ ۱۴۴ طبع اول مطبعۃ السعادہ مصر، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۷-۱۸، ۲/ ۱۴۲-۱۴۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۵۱-۱۴۲-۱۷۴، الطرق الحکمیہ/ ۱۰۵، الفروع ۶/ ۴۸۰۔

سیر

دیکھئے: ''جہاد''، ''غنائم''، ''أمان'' اور ''جزیہ''۔

سیف

تعریف:

۱- سیف (تلوار) ایک قسم کا مشہور ہتھیار ہے، اس کی جمع أسیاف، سیوف اور أسیف ہے، کہا جاتا ہے کہ فلاں کے منہ میں ننگی تلوار ہے، اس سے اشارہ اس کی زبان کی تیزی کی طرف کیا جاتا ہے، "استاف القوم و تسایفوا": لوگوں نے آپس میں شمشیر زنی کی، سایفه، اس کے ساتھ تلوار بازی کی [1]۔

سیف سے متعلق احکام:

اول: ناپاک شدہ تلوار کو پاک کرنا:

۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر تلوار میں کوئی نجاست لگ جائے تو اس کو پونچھ دینا کافی ہے، اس لئے کہ نجاست اندر تک سرایت نہیں کرتی ہے، اور جو باہری حصہ پر ہے وہ پونچھ دینے سے ختم ہوجاتی ہے، صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے کہ تلواروں سے کفار کو قتل کرتے تھے، اور اس کو پونچھ کر اس کے ساتھ نماز ادا کرتے تھے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ تلوار صاف شفاف ہو، لیکن اگر زنگ آلود ہو تو پانی سے دھوئے بغیر پاک نہ ہوگی [2]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ تلوار اور چکنا صاف شفاف ہونے میں جو

(۱) المعجم الوسیط فی اللغۃ، لسان العرب۔

(۲) فتح القدیر مع الہدایہ ۱/ ۱۷۴۔

اس کے مشابہ ہو، اس کو اگر مباح خون لگ جائے مثلاً جہاد، قصاص اور شرعی ذبح کا خون لگ جائے تو وہ معاف ہے، خواہ اس سے خون پونچھے یا نہیں، ان کے نزدیک معتمد قول یہی ہے، اور یہی ابن القاسم کا قول ہے، اس لئے کہ دھونے سے تلوار خراب ہوجائے گی۔

ایک قول کے مطابق جس کو الباجی نے امام مالک سے نقل کیا ہے، اگر مباح خون تلوار میں لگ جائے تو معاف ہے بشرطیکہ اس کو پونچھ دے، اس لئے کہ پونچھنے سے نجاست دور ہوجاتی ہے [1]، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تلوار پونچھنے سے پاک ہوجاتی ہے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کو پونچھنا کافی نہیں ہے اگرچہ چکنی صاف ہو، بلکہ اس کو پاک کرنے کے لئے اس پر پانی ڈالنا اور اس سے نجاست کو دور کرنا شرط ہے [2]۔

اس مسئلہ میں ہمیں شافعیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

دوم: جمعہ کے خطیب کا تلوار پر ٹیک لگانا:

۳- جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے کہ خطیب جمعہ کے دن کمان، تلوار یا چھڑی پر ٹیک لگائے، اس لئے کہ حکم بن حزن الکلفی سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**وفدت إلی رسول الله ﷺ فأقمنا أیاماً شهدنا فیها الجمعة مع رسول الله ﷺ فقام متوکئًا علی عصا أو قوس......**" [3] (میں ایک وفد میں رسول اللہ ﷺ کے یہاں حاضر ہوا، ہم لوگوں نے کچھ دن قیام کیا، ان ہی

(۱) الحطاب مع المواق ۱/ ۱۵۶، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۷۷۔

(۲) کشاف القناع عن متن الإقناع ۱/ ۱۸۴۔

(۳) حدیث الحکم بن حزن الکلفی: "وفدت إلی رسول الله ﷺ فأقمنا أیاما" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۵۸-۶۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، المنذری نے ایک راوی کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے، جیسا کہ مختصر السنن (۲/ ۱۸ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

ایام میں ہم لوگ جمعہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حاضر ہوئے، آپ ﷺ چھڑی یا کمان پر ٹیک لگا کر کھڑے ہوئے)، اور اس لئے بھی کہ یہ اس کے لئے معاون ہے [۱]۔

حنفیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ جو شہر طاقت وقوت کے ذریعہ فتح کیا جائے، جیسے مکہ، تو اس میں امام تلوار کے ساتھ خطبہ دے گا، ورنہ نہیں جیسے مدینہ، الدرالمختار میں اس کی صراحت ہے، پھر الحاوی القدسی سے نقل کیا ہے کہ جب موذن فارغ ہوجائیں تو امام کھڑا ہو اور تلوار اس کی بائیں جانب رہے، اور وہ اس پر ٹیک لگائے [۲]۔

سوم: محرم کے لئے تلوار لٹکانا:

۴ - حنفیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ محرم کے لئے تلوار اور ہتھیار لگانا جائز ہے اور وہ اپنی کمر میں پیٹی اور پٹکا باندھ سکتا ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے نہ بدن چھپتا ہے اور نہ پہننا پایا جاتا ہے [۳]۔

مالکیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اس کے لئے بلا ضرورت تلوار لٹکانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ محرم کے لئے حرم میں ہتھیار لگانا جائز نہیں ہے۔

اگر بلا عذر ہتھیار لٹکالے تو فوراً اس کو اتار دینا واجب ہے، جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے [۴]۔

اور اس پر فدیہ واجب ہوگا یا نہیں، اس میں تفصیل ہے جسے اصطلاح ''إحرام''، فقرہ/۶۱ میں دیکھی جائے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۱/۹۷، الروضہ ۲/۳۲، المغنی ۲/۳۰۹۔
(۲) الدرالمختار بہامش ابن عابدین ۱/۵۵۳۔
(۳) ابن عابدین ۱/۱۶۴، روضۃ الطالبین ۳/۱۲۷۔
(۴) جواہر الإکلیل ۱/۱۸۶، مطالب أولی النہی ۲/۳۳۰، کشاف القناع ۱/۴۲۸۔

چہارم: تلوار کو سونا چاندی سے آراستہ کرنا:

۵ - مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ تلوار اور جنگ کے دوسرے ہتھیار کو چاندی سے آراستہ کرنا جائز ہے [۱]۔

مالکیہ نے اس میں اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ سونا سے آراستہ کرنا بھی جائز ہے، خواہ اصل تلوار مثلاً دستہ میں ہو یا اس کے نیام میں ہو، لیکن شافعیہ نے کہا ہے: ان میں سے کسی کو بھی سونا سے آراستہ کرنا بالکل جائز نہیں ہے [۲]۔

حنفیہ نے کہا ہے: تلوار اور چھری کے پھل اور ان کے دستہ پر چاندی چڑھانا مکروہ نہیں ہے اگر اس حصہ پر ہاتھ نہ رکھے [۳]، اس کی تفصیل اصطلاح ''ذہب''، ''فضۃ'' اور ''سلاح'' میں ہے۔

پنجم: تلوار کے ذریعہ قصاص لینا:

۶ - حنفیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے نزدیک اصح ہے کہ قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا، خواہ جرم کا ارتکاب تلوار کے ذریعہ ہو یا کسی دوسرے ہتھیار سے ہو، اگر ولی تلوار کے علاوہ کسی دوسری چیز سے قتل کرنا چاہے تو اس کو اس کا موقعہ نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: **"لا قود إلا بالسيف"** [۴]، اور اس لئے بھی کہ حدیث میں مثلہ سے منع کیا گیا ہے [۵]، نیز اس لئے کہ تلوار کے علاوہ سے قصاص لینے میں تکلیف زیادہ ہے، اگر ولی ایسا

(۱) الحطاب ۱/۲۵-۲۶، الروضہ ۲/۲۶۲-۲۶۳۔
(۲) الروضہ ۲/۲۱۳۔
(۳) الدرالمختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۱۸-۲۱۹۔
(۴) حدیث: "لا قود إلا بالسيف" کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، ابن حجر نے التلخیص (۴/۱۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کی اسناد کو ضعیف کہا ہے۔
(۵) حدیث: "النهي عن المثلة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن یزید انصاریؓ سے کی ہے۔

کرے گا تو حدیث کی مخالفت کی وجہ سے برا ہوگا اور اس کو سزا دی جائے گی، لیکن اس پر ضمان نہیں ہوگا، اور جس طریقہ سے بھی اس کو قتل کرے گا قصاص وصول پانے والا ہو جائے گا، خواہ اس کو لاٹھی، پتھر یا ان جیسی چیزوں سے قتل کرے، اس لئے کہ قتل کرنا اس کا حق ہے [1]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے کہا ہے، اور یہی ایک روایت حنابلہ کے نزدیک بھی ہے کہ قتل کے حق دار کے لئے جائز ہے کہ جس طرح مجرم نے قتل کیا ہے اسی طرح اس کو بھی قتل کرے [2]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهِ" [3] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ حدیث میں ہے: "أن يهوديًا رضّ رأس امرأة مسلمة بين حجرين فأمر النبي ﷺ أن يرض رأسه كذلك" [4] (ایک یہودی نے ایک مسلمان عورت کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل دیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اسی طرح اس کا سر بھی کچل دیا جائے)۔

جادو، لواطت، شراب یا اس جیسی ممنوع چیزوں سے قتل کرے تو یہ مستثنی ہیں، ان کے مثل کے ذریعہ قصاص نہیں لیا جائے گا، مالکیہ نے اس میں اس قتل کا بھی اضافہ کیا ہے جس میں دیر سے موت آئے مثلاً کھانا پانی بند کر دینا کہ مر جائے، چنانچہ ان تمام صورتوں میں تلوار کے ذریعہ قصاص لینا متعین ہے [1]، ان مسائل کی تفصیل "قصاص" اور "استیفاء" فقرہ / ۱۴ میں ہے۔

سَکُران

دیکھئے: "أشربۃ"۔

شائع

دیکھئے: "شیوع"۔

شاذ

دیکھئے: "شذوذ"۔

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۴۵-۲۴۶، کشاف القناع ۵/ ۵۳۸ - ۵۳۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۸۸۔

(۲) الدسوقی ۴/ ۲۶۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۴-۴۵، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۶۸۸۔

(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۴) حدیث: "أن يهوديا رض رأس امرأة مسلمة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت أنس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے: الزرقانی ۸/ ۲۹، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۳۶۹، الروضہ ۹/ ۲۲۲، الفروع ۵/ ۶۶۳ - ۶۶۴۔

شاذَرْ وان

تعریف:

۱- شاذروان: ذال کے زبر اور راء کے سکون کے ساتھ، یہ بیت الحرام کی دیوار کا جز ہے، جو بنیاد کی چوڑائی سے باہر چھوڑ دیا گیا ہے، اس کو تأزیر کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ بیت اللہ کے لئے ازار کے درجہ میں ہے (۱)۔

ابن رشید نے اپنے سفر نامہ میں لکھا ہے کہ شاذروان عجمی لفظ ہے، یہ فارسی زبان میں ذال کے کسرہ کے ساتھ ہے۔

اہل علم نے اس کی تعریف اس سے بھی واضح کی ہے کہ وہ دو تہائی ذراع کے بقدر بیت اللہ کی دیوار کی چوڑائی سے باہر نکلا ہوا کارنس ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ اس پر چلنا ممکن ہے، انہوں نے اس کے اوپر طواف کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں بحث کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سطح چوڑی ہے، لیکن آجکل وہ کعبہ کی دیوار سے نمایاں ہے، اور اس پر چلنا ممکن ہے۔

۲- شاذروان کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کعبہ کا حصہ ہے یا نہیں؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ وہ کعبہ کا حصہ ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ قریش نے اس کی تعمیر نو کے وقت جس طرح حطیم کو چھوڑ دیا تھا اسی طرح اس کو بھی چھوڑ دیا۔ دیکھئے: ''حجر، کعبہ''۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ وہ کعبہ کا جز نہیں ہے، وہ تو صرف بنیاد ہے جو احتیاطاً کعبہ کی دیوار کے نیچے اس کے سہارا اور مضبوطی کے لئے رکھی گئی ہے، خصوصاً سابقہ زمانہ میں سیلاب کا اندیشہ ہوا کرتا تھا۔

حنفیہ کی رائے کی موافقت مالکیہ و شافعیہ میں سے فقہاء متاخرین کی ایک جماعت نے کیا ہے، انہوں نے شاذروان کے بیت اللہ کا جز ہونے کا انکار کیا ہے، مالکیہ میں سے خطیب ابوعبداللہ بن رشید ہیں، انہوں نے انکار کرنے میں مبالغہ سے کام لیا ہے، حطاب مالکی کا رجحان بھی ان کی رائے کی طرف ہے۔

ابن رشید نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ میرے علم کے مطابق نہ یہ نام کہیں پایا جاتا ہے، نہ اس کے مسمی کا ذکر کسی صحیح یا کمزور حدیث میں ہے، نہ کسی صحابی یا کسی سلف سے منقول ہے، نہ متقدمین فقہاء مالکیہ کے یہاں اس کا ذکر ملتا ہے۔

نیز انہوں نے کہا ہے کہ اس فارسی نام کے آنے سے قبل اس پر اہل علم کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ بیت اللہ دونوں رکن یمانی کی جانب سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بنیاد پر بنا ہوا ہے، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کا استلام کیا، دوسرے دونوں رکنوں کا استلام نہیں کیا (۱)۔ اس کے علاوہ حضرت ابن زبیر نے جب بیت اللہ کو توڑا اور اس کو بنایا تو صرف حجر اسود کی جانب اضافہ کیا، اور انہوں نے اس کو اس بنیاد پر بنایا جو ظاہر ہوئی تھی جس کا معائنہ عادل صحابہ اور

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''الشاذروان''۔

(۱) حدیث: ''استلام النبي ﷺ الرکنین الیمانیین'' کا ذکر حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے، انہوں نے فرمایا: ''لم أر النبي ﷺ یمسح من البیت إلا الرکنین الیمانیین'' اس کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۹۲۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

کبار تابعین نے کیا تھا، اور اس پر اتفاق ہوا کہ حجاج نے خاص طور پر صرف حجر اسود کی جہت میں کمی کیا تھا۔

اسی طرح انہوں نے استدلال کیا ہے کہ حضرت ابن زبیر نے جب کعبہ کو منہدم کیا تو اس کو چاروں طرف سے زمین کے برابر کر دیا، اور اس کی بنیاد ظاہر ہوگئی، انہوں نے اس پر لوگوں کو گواہ بنالیا، اور اسی بنیاد پر تعمیر نو کیا۔

اجمالی حکم:

۳- طواف کے دوران شاذ روان کے داخل ہونے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کی رائے ہے کہ طواف کرنے والے کے پورے بدن کا شاذ روان سے باہر نکلنا واجب ہے، یعنی وہ اس کے ضمن میں داخل ہے جس کا طواف کیا جائے گا، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، حنفیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، انہوں نے اس کو واجب قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے اوپر طواف کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: ''لیکن مناسب ہے کہ طواف اس کے باہر سے ہو تا کہ اختلاف سے محفوظ رہے''، لیکن جمہور کے مذہب کے قائلین میں سے بعض نے یہ نہیں کہا ہے کہ شاذ روان کعبہ کا جز ہے[1]، اس پر شافعیہ نے کچھ مسائل متفرع کیا ہے جن کو علامہ نووی نے لکھا ہے:

(۱) اگر شاذ روان پر چلتے ہوئے طواف کرے گا خواہ ایک ہی قدم ہو تو اس کا وہ شوط صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے بیت اللہ کے اندر طواف کیا ہے، بیت اللہ کا طواف نہیں کیا ہے۔

(۲) اگر شاذ روان کے باہر طواف کرے اور کبھی ایک پیر شاذ روان پر رکھ دے اور دوسرے پیر سے کود جائے تو اس کا طواف صحیح نہ ہوگا، اس پر شافعیہ کا اتفاق ہے۔

اور یہ واضح ہے کہ آج کل یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں ہیں، اس لئے کہ شاذ روان اپنی بنیاد پر جھکا یا ہوا اٹھایا گیا ہے، یہاں تک کہ کعبہ کی دیوار سے مل کر ختم ہو گیا ہے۔

(۳) اگر شاذ روان کے باہر طواف کیا اور شاذ روان کے بالمقابل اپنے ہاتھ سے دیوار کو چھوتا تھا یا اس کے علاوہ بیت اللہ کے کسی جز کو چھوتا تھا تو اس کے طواف کے صحیح ہونے میں دو اقوال ہیں، اصح قول یہ ہے کہ طواف نہیں ہوگا[1]۔

(۱) ابن قدامہ کا قول دیکھئے: ''فصل لو طاف علی جدار الحجرو شاذروان الکعبة وهو ما فضل من حائطها لم يجزئ لأن ذلک من البيت،فإذا لم يطف به لم يطف بكل البيت، لأن النبیﷺ طاف من وراء ذلک'' (فصل: اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کے شاذ روان اور پتھر کی دیوار جو کہ کعبہ کی دیوار کا ہی زائد حصہ ہے، پر چڑھ کر طواف کرے تو درست نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ خانہ کعبہ ہی کا حصہ ہے، اگر اس حصہ کا طواف نہیں کیا گیا تو گویا پورے کعبہ کا طواف نہیں کیا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس حصہ سے پرے ہو کر طواف کیا ہے)۔

(۱) المجموع ۲۶/۸، نیز دیکھئے: الحطاب ۳/ ۷۴، المغنی ۳/ ۳۸۳، ابن عابدین ۱۶۸/۲۔

شارب

تعریف:

۱-شارب، شرب سے اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے: شرب الماء أو غیرہ شربا فھو شارب (اس نے پانی وغیرہ پیا)، اسی معنی میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَشَارِبُوْنَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيْمِ فَشَارِبُوْنَ شُرْبَ الْهِيْمِ"[۱] (پھر اس پر کھولتا پانی پینا ہوگا اور پینا بھی پیاس کے مارے ہوئے اونٹ کا سا)۔ کہا جاتا ہے: رجل شارب، شروب، شرّاب وشریب: پینے کا عاشق یعنی بہت پینے والا، شرب وشروب: قوم جو پیتی ہو اور ایک ساتھ پیتی ہو، ابن سیدہ نے کہا: شرب، شارب کا اسم جمع ہے جیسے رکب اور رجل، ایک قول ہے کہ وہ جمع ہے، اور شروب، شارب کی جمع ہے جیسے شاہد کی جمع شہود ہے۔

شارب اس بال کو بھی کہتے ہیں جو منہ پر لٹکتا ہے (مونچھ)، ابوحاتم نے کہا کہ اس کا تثنیہ نہیں آتا ہے، ابوعبیدہ نے کہا ہے کہ قبیلہ کلاب کے لوگ دونوں کناروں کے اعتبار سے اس کا تثنیہ شاربان ذکر کرتے ہیں، اس کی جمع شوارب ہے[۲]۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے[۳]۔

(۱) سورۂ واقعہ ر ۵۴-۵۵۔

(۲) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب مادہ: "شرب"۔

(۳) الإقناع للشربینی ۱ر ۳۸، المفردات ص ۲۵۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف-لحیہ:

۲-اللحیۃ: (لام کے زبر اور اس کے زیر کے ساتھ) خاص طور پر ٹھڈی پر اگنے والا بال ہے، اس کی جمع لِحیٰ لُحیٰ ہے، جو جبڑا کے ظاہر پر اگنے والا بال (داڑھی) ہے، شارب اور لحیہ دونوں چہرہ کے بال ہیں، لیکن شارب (مونچھ) اوپر والے ہونٹ پر ہوتا ہے، اور لحیہ (داڑھی) ٹھڈی پر ہوتا ہے[۱]۔

ب-عذار:

۳-العذار: علماء لغت وفقہ کے نزدیک وہ بال ہے جو دونوں کانوں کے سامنے کنپٹی اور رخسار کے درمیان اگتا ہے، اور اکثر امرد کو یہی بال پہلے اگتا ہے[۲]۔

شارب اور عذار دونوں چہرہ کے بال ہیں، لیکن چہرہ میں ان دونوں کی جگہ الگ الگ ہے

ج-عنفقہ (داڑھی بچہ):

۴-العنفقۃ: نچلے ہونٹ اور ٹھڈی کے مابین اگنے والے چند بال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ عنفقہ، نچلے ہونٹ اور ٹھڈی کے درمیان کا حصہ ہے خواہ اس پر بال ہوں یا نہ ہوں، ایک قول ہے کہ عنفقہ نچلے ہونٹ پر اگنے والا بال ہے[۳]۔

۵-العثنون: داڑھی یا دونوں رخساروں کے بعد داڑھی کا زائد حصہ

(۱) المصباح المنیر، الخرشی ۱ر ۱۲۱، الإقناع ۱ر ۳۸۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، الإقناع للشربینی ۱ر ۳۸، نہایۃ المحتاج ۱ر ۱۵۴۔

(۳) لسان العرب، القاموس المحیط۔

یا ٹھڈی اور اس کے نیچے اگنے والا بال [۱]۔

شرب سے ماخوذ شارب سے متعلق احکام:

۶ - شارب - جیسا کہ تعریف میں گذرا - اس شخص کو کہتے ہیں جو پانی وغیرہ پئے، لیکن فقہاء کے یہاں شارب جس سے احکام متعلق ہوتے ہیں اس سے مراد شراب یا دوسری تمام نشہ آور چیز کا پینے والا ہے۔

شراب کا پینا گناہ کبیرہ ہے بلکہ شراب ام الکبائر ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ وعثمانؓ نے فرمایا ہے، اس کی حرمت کے بارے میں اصل اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" [۲] (اے ایمان والو شراب اور جوا اور بت اور پانسے تو بس نری گندی باتیں ہیں، شیطان کے کام سو اس سے بچے رہو تا کہ فلاح پاؤ)۔

دیکھئے: "أشربہ" اور "سکر"۔

شارب (مونچھ) سے متعلق احکام:

اول - مونچھ کو پاک کرنا:

الف - وضو میں:

۷ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو میں چہرہ کے ساتھ مونچھ کا دھونا واجب ہے، اور اگر مونچھ کے بال ہلکے ہوں اس طرح کہ مونچھ کے بال سے اس کے نیچے کا چمڑا نہ چھپتا ہو تو چمڑے کا دھونا واجب ہے، اس لئے کہ اگر چمڑا کو نہ دھوئے یعنی اس تک پانی نہ پہنچے تو یہ وضو میں

(۱) القاموس المحیط مادہ "عثن"۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔

کافی نہ ہوگا [۱]۔

لیکن اگر مونچھ کا بال گھنا ہو جو جلد کو چھپالے تو ایسی صورت میں جلد تک پانی پہنچانا واجب ہے یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر مونچھ کا بال گھنا ہو تو اس کے نیچے جلد تک پانی پہنچانا اور مونچھ کے بال کے اندرونی حصہ کا دھونا واجب نہیں ہے، لیکن اگر بال لمبا ہو جو دونوں ہونٹوں کی سرخی کو چھپادے تو اس میں خلال کرنا واجب ہے، اس لئے کہ وہ بظاہر ہونٹ کے مکمل یا بعض حصہ تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہوگا، خصوصاً جب کہ گھنا ہو اور اس کے خلال سے یقینی طور پر پورے ہونٹ تک پانی پہنچ جائے گا [۲]۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ وضو میں چہرہ کے دھونے کے ساتھ بال کے ظاہر کا دھونا بھی واجب ہے اگر بال گھنا ہو، گھنا بال میں خلال کرنا مکروہ ہے، مدونہ سے یہی معلوم ہوتا ہے [۳]۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ وضو میں چہرہ دھونے کے ساتھ مونچھ کے ظاہر و باطن کو دھونا اور اس کے نیچے جلد تک پانی پہنچانا واجب ہے، اگرچہ بال گھنا ہو، اس لئے کہ اس کا گھنا ہونا نادر ہے لہذا اکثر کے ساتھ لاحق ہوگا، اور ظاہر سے مراد اوپر والا حصہ ہے جو چہرہ سے متصل ہے، اور باطن سے مراد بال کا اندرونی حصہ اور اس کے نیچے کی جلد ہے، ایک قول ہے کہ ظاہر سے مراد وہ ہے جو دونوں طرف سے ظاہر ہو، اور باطن سے مراد درمیانی حصہ اور بال کے جڑ ہیں [۴]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ وضو میں چہرہ دھونے کے ساتھ مونچھ کا دھونا واجب ہے، اور اگر بال گھنا ہو جلد نظر نہ آئے تو اس کے ظاہر کو

(۱) رد المحتار ۱/ ۶۶، ۶۹، الخرشی ۱/ ۱۲۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۵۴، المغنی ۱/ ۱۱۶۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۶۹، فتح القدیر ۱/ ۱۰۔

(۳) الخرشی ۱/ ۱۲۲۔

(۴) الإقناع للشربینی، حاشیۃ الباجوری ۱/ ۳۸۔

دھونا کافی ہوگا، اگر بال گھنا ہوتو مونچھ میں خلال کرنا، اور اس کے باطن کو دھونا مسنون ہوگا، تا کہ ان لوگوں کے اختلاف سے بچا جا سکے جو اس کو واجب کہتے ہیں، ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے بعض اصحاب نے مونچھ کے بارے میں ایک دوسرا قول اختیار کیا ہے، یعنی اس کے باطن کا دھونا واجب ہے اگر چہ بال گھنا ہو، اس لئے کہ عام طور پر وہ نیچے کے چمڑا کو چھپا دیتا ہے، اور اگر وہ نظر آئے تو یہ نادر ہوگا اور اس سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا[1]۔

ب-غسل میں:

۸-فقہاء کی رائے ہے کہ غسل میں مونچھ کے بال اور اس کے نیچے چمڑا تک پانی پہنچانا واجب ہے، بال گھنا ہو یا ہلکا ہو، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "**إن تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشر**"[2] (ہر بال کی جڑ میں جنابت ہوتی ہے، لہذا بال کو دھوؤ اور چمڑا کو صاف کرو)، نیز حضرت علیؓ نے رسول اللہ علیہ سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: "**من ترک موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به من النار كذا وكذا**" (جو شخص جنابت میں ایک بال کی جگہ چھوڑ دے گا اس کو نہیں دھوئے گا تو جہنم میں اس کو ایسے ایسے عذاب ہوگا)، حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے میں اپنے بال کا دشمن ہو گیا، انہوں نے یہ جملہ تین بار ارشاد فرمایا، وہ اپنے بال مونڈتے تھے[3]، نیز اس لئے کہ جنابت

(۱) کشاف القناع ۱/۹۶، المغنی ۱/۱۱۶۔

(۲) حدیث: "إن تحت كل شعرة جنابة" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، پھر ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس کو معلول قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "من ترک موضع شعرة......" کی روایت ابوداؤد (۱/۱۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۱/۱۴۲ طبع

کے غسل میں حدث پورے بدن کو عام ہوتا ہے لہذا دھونے میں بھی پورے بدن کو عام ہونا چاہئے، نیز اس لئے کہ بال کے نیچے جو چمڑا ہے وہاں بلاضرر کے پانی پہنچانا ممکن ہے، لہذا بدن کی تمام کھال کی طرح اس کو دھونا بھی واجب ہوگا، نیز اس لئے کہ یہ محل غسل میں اگنے والا بال ہے لہذا اس کو دھونا واجب ہوگا، اور نیز اس لئے کہ چمڑا کے دھونے سے وہ بھی دھل جائے گا لہذا اس کا دھونا واجب ہوگا، کیونکہ واجب جس کے بغیر مکمل نہ ہو وہ بھی واجب ہوتا ہے[1]۔

ج-مونچھ منڈانے کے بعد طہارت کا اعادہ:

۹-فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص وضو یا غسل کرے پھر اپنی مونچھ منڈائے یا اس کو تراش دے تو اس پر وضو اور غسل کا اعادہ واجب نہیں ہوگا، اور مونڈنے اور کترنے کی جگہ کا دھونا بھی واجب نہ ہوگا۔ ابن قدامہ نے کہا ہے کہ اس میں وہ صورت بھی داخل ہے کہ اگر ان بالوں کو دھوئے پھر ان کو کاٹ دے تو اس کی طہارت پر کوئی اثر نہ پڑے گا، یونس بن عبید نے کہا ہے کہ اس سے اس کی طہارت میں اضافہ ہی ہوگا، یہ اکثر اہل علم کا قول ہے، اس لئے کہ غسل کی فرضیت اصل میں بال کی طرف منتقل ہوگئی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر چمڑا کو دھولے اور بال کو نہ دھوئے تو کافی نہ ہوگا، خفین کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ خفین پر مسح کرنا دونوں پیروں کے دھونے کا بدل ہے، اس لئے اگر خفین پر مسح نہ کرے اور دونوں پیروں کو دھولے تو کافی ہوجائے گا[2]۔

ابن جریر سے مروی ہے کہ چہرہ کا بال دھونے کے بعد اگر چمڑا

= شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اشارہ کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت علی بن ابی طالبؓ پر موقوف ہے۔

(۱) ردالمحتار ۱/۱۰۳، الخرشی ۱/۱۶۸، مغنی المحتاج ۱/۷۳، المغنی ۱/۲۲۷-۲۲۸۔

(۲) الدر المختار ورد المحتار ۱/۶۹، شرح الزرقانی ۱/۶۰، المغنی ۱/۱۱۷۔

ظاہر ہوجائے تو اس کا دھونا واجب ہے، انہوں نے اس کو موزہ پر مسح کرنے والے کے قدم کے ظاہر ہونے پر قیاس کیا ہے[۱]۔

دوم-مونچھ کاٹنا:

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مونچھ کاٹنا سنت ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ سے نقل کیا ہے: **"الفطرة خمس أو خمس من الفطرة: الختان والاستحداد وتقليم الأظفار ونتف الإبط وقص الشارب"**[۲] (پانچ چیزیں سنت ہیں: ختنہ کرنا، موئے زیر ناف مونڈنا، ناخن تراشنا، بغل کا بال اکھاڑنا اور مونچھ کاٹنا)۔

علامہ نووی نے کہا ہے کہ یہاں فطرت کی تفسیر سنت سے کرنا ہی صحیح و درست ہے، اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"من السنة قص الشوارب ونتف الإبط وتقليم الأظفار"**[۳] (مونچھ کاٹنا، بغل کا بال اکھاڑنا، اور ناخن تراشنا سنت ہے)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مونچھ کاٹنا سنت ہے[۴]، اس کی دلیل دونوں سابقہ احادیث ہیں، نیز حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"من لم يأخذ من شاربه فليس منا"**[۱] (جو شخص مونچھ نہ کاٹے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

۱۱- مونچھ کے کاٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس کو کترے گا، یا کترنے میں مبالغہ کرے گا، یا اس کو مونڈ دے گا[۲]۔

مونچھ کے بارے میں مسنون کیا ہے، حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے، ابن عابدین نے اختلاف نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ بعض متاخرین مشائخ کی راجح رائے یہ ہے کہ سنت کترنا ہے، البدائع میں ہے کہ یہی صحیح ہے، طحاوی نے کہا ہے کہ کترنا اچھا ہے اور مونڈنا زیادہ بہتر ہے، اور یہ ہمارے تینوں علماء کا قول ہے۔

رہے مونچھ کے دونوں کنارے جن کو سبال کہتے ہیں، تو ایک قول ہے کہ وہ دونوں مونچھ میں داخل ہیں، اور ایک قول ہے کہ وہ داڑھی کا حصہ ہیں، اس لئے ان کو چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، ایک قول ہے کہ اہل عجم اور اہل کتاب کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے مکروہ ہے، یہ قول زیادہ صحیح ہے، حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ دار الحرب میں مجاہد کے لئے مونچھ بڑھانا پسندیدہ ہے تاکہ دشمن کی نگاہ میں بارعب ہو[۳]۔

ان کے نزدیک ہر ہفتہ میں مونچھ کاٹنا مستحب ہے اور جمعہ کے دن کاٹنا افضل ہے، اور اس کو چالیس ایام سے زیادہ چھوڑ دینا مکروہ

---

(۱) المغنی ۱/ ۱۱۷۔

(۲) حدیث: "الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حافظ ابن حجر نے نووی کے قول "من السنة قص الشوارب" پر تنقید کی ہے، اور کہا ہے کہ انہوں نے یہ لفظ بخاری کے کسی بھی نسخہ میں نہیں دیکھا ہے، صحیح یہ ہے کہ بخاری میں لفظ "الفطرة" کے ساتھ مروی ہے، جیسا کہ فتح الباری (۱۰/ ۳۳۹ طبع السلفیہ) میں ہے، اور لفظ: "من الفطرة قص الشارب" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۴) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۴۶-۱۴۸، المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۸۴-۲۸۷۔

(۱) حدیث: "من لم يأخذ من شاربه فليس منا" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور ابن حجر نے (الفتح ۱۰/ ۳۳۷ طبع السلفیہ) میں اس کی اسناد کو قوی کہا ہے۔

(۲) القص: کاٹنا، کہا جاتا ہے: قصصت ما بينهما یعنی کاٹ دیا، قص الشعر قینچی سے اس کو کاٹنا۔
الحلق: مونڈنا، کہا جاتا ہے: حلق رأسه، سر کا بال مونڈ دیا (القاموس المحیط)۔
الإحفاء: کاٹنے میں مبالغہ کرنا، کہا جاتا ہے: أحفى الرجل شاربه اس کے کاٹنے میں مبالغہ کیا (لسان العرب، المصباح المنیر)۔

(۳) رد المحتار ۲/ ۲۰۴، ۵/ ۲۶۰-۲۶۱، الاختیار ۴/ ۱۶۷، فتح القدیر ۲/ ۲۳۲۔

ہے، اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے کہ مونچھ کاٹنے، ناخن تراشنے، بغل کا بال اکھاڑنے اور موئے زیر ناف کے مونڈھنے میں ہمارے لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کو چالیس ایام سے زیادہ نہ چھوڑیں[۱]، یہ وہ مقدار ہے جس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے اس لئے یہ مرفوع حدیث کے حکم میں ہوگا[۲]۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ مونچھ کو کترنا سنت ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "قصوا الشوارب"[۳] (مونچھ کو کترو)، یہ ہلکی سنت ہے، اس لئے کہ حدیث میں امر وجوب کے لئے نہیں ہے، اور سنت کترنا ہے، کترنے میں مبالغہ کرنا نہیں ہے، اور مونچھ مونڈی نہیں جائے گی بلکہ کتری جائے گی، یحیی کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ مونچھ اتنی کاٹی جائے کہ ہونٹ کا کنارہ ظاہر ہوجائے، یعنی زائد حصہ کاٹا جائے اس کو جڑ سے نہ کاٹ دے کہ مثلہ ہوجائے، اور دونوں کناروں کے کاٹنے میں ان کے نزدیک دو اقوال ہیں، اور مالکیہ کے نزدیک معتمد قول یہ ہے کہ اگر عورت کو مونچھ نکل آئے تو اس کو مونڈنا واجب ہے[۴]۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ مونچھ کاٹنا سنت ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں احادیث منقول ہیں، اور مونچھ کاٹنے میں دائیں جانب سے شروع کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ ہر چیز میں داہنی جانب سے شروع کرنا پسند کرتے تھے[۵]، اور اس کو اختیار ہے کہ خود کاٹے یا کوئی دوسرا اس کو کاٹ دے، اس لئے کہ بغیر ہتک عزت کے مقصد حاصل ہوجائے گا۔

لیکن کاٹنے کی حد کیا ہے؟ تو اس سلسلہ میں مختار یہ ہے کہ اتنا کاٹے کہ ہونٹ کا کنارہ ظاہر ہوجائے، اس کو جڑ سے کاٹنے میں مبالغہ نہ کرے، انہوں نے کہا ہے کہ حدیث: "**أحفوا الشوارب** ......"[۱] سے مراد وہ حصہ ہے جو ہونٹ سے آگے بڑھ جائے، اور ہونٹ کے کنارہ سے کاٹنے میں مبالغہ کرنا ہے بال کی جڑ سے کاٹنا مراد نہیں ہے، چنانچہ ترمذی میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: "**كان النبي** ﷺ **يقص أو يأخذ من شاربه، وكان إبراهيم خليل الرحمن يفعله**"[۲] (نبی کریم ﷺ اپنی مونچھ کترتے تھے، اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ ایسا ہی کرتے تھے)، بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت شرحبیل بن مسلم الخولانی سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے پانچ صحابہ کو دیکھا کہ وہ مونچھ کترتے تھے، داڑھی بڑھاتے تھے اس کو چھوٹی کرتے تھے: ابوامامہ الباہلی، عبداللہ بن بسر، عتبہ بن عبدالسلمی، حجاج بن عامر الثمالی اور مقدام بن معدی کرب الکندی، یہ لوگ اپنی مونچھ ہونٹ کے کنارے کے ساتھ کاٹتے تھے[۳]۔

الحاطی وغیرہ نے کہا ہے کہ مونچھ کو مونڈنا مکروہ ہے، الباجوری نے کہا ہے کہ مونچھ کو کترنے اور مونڈنے میں مبالغہ کرنا مکروہ ہے، سنت یہ ہے کہ کچھ مونڈ دیا جائے کہ ہونٹ ظاہر ہوجائے اور کچھ کتر دیا جائے اور کچھ باقی چھوڑ دیا جائے۔

---

(۱) حدیث أنس: "وقت لنا في قص الشارب......" کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار ۵/ ۲۶۱ طبع بولاق۔

(۳) حدیث: "قصوا الشوارب......" کی روایت احمد (۲/ ۲۲۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے۔

(۴) حاشیۃ العدوی علی الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۵۳، الفواکہ الدوانی ۱/ ۱۵۲، القوانین الفقہیہ ر ۴۳۰۔

(۵) حدیث: "كان يحب التيامن......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أحفوا الشوارب......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان يقص أو يأخذ من شاربه......" کی روایت ترمذی (۵/ ۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن غریب ہے۔

(۳) اثر شرحبیل بن مسلم کی روایت بیہقی (۱/ ۱۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

الزرکشی نے ابو حامد اور الصیمر ی سے نقل کیا ہے کہ کاٹنے میں مبالغہ کرنا مستحب ہے، پھر کہا ہے کہ امام شافعی سے اس سلسلہ میں مجھے کوئی صراحت نہیں ملی، اور امام شافعی کے جن شاگردوں کو ہم نے دیکھا ہے جیسے مزنی اور ربیع، تو وہ دونوں مونچھ کترنے میں مبالغہ کرتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں نے امام شافعی سے لیا ہوگا، زرکشی نے کہا ہے کہ امام غزالی نے الاحیاء میں لکھا ہے کہ وہ بدعت ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے، نسائی نے اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مونچھ کے دونوں کناروں کو چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ وغیرہ نے ایسا کیا ہے، نیز اس لئے کہ ان دونوں سے منہ نہیں چھپتا ہے، اور ان میں کھانے کی چکنائی نہیں لگتی ہے، اس لئے کہ کھانا ان تک نہیں پہنچتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک مونچھ کاٹنے میں ضرورت سے زائد تاخیر کرنا مکروہ ہے، چالیس ایام سے زائد تاخیر کرنے میں کراہت زیادہ ہے، اس لئے کہ مسلم کی حدیث گذر چکی ہے، المجموع میں ہے کہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ وہ لوگ ان چیزوں میں تاخیر نہیں کرتے تھے، اگر کبھی تاخیر کرتے بھی تھے تو چالیس ایام سے زیادہ تاخیر نہ کرتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ چالیس ایام تک مؤخر کرتے تھے، امام شافعی اور ان کے اصحاب نے صراحت کی ہے کہ جمعہ کے دن ناخن تراشنا اور ان بالوں کو کاٹنا مستحب ہے[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مونچھ کترنا مسنون ہے یعنی ہونٹ کے گول دائرہ کا کترنا، یا اس کے کنارہ کا کترنا اور اس کے کترنے میں مبالغہ کرنا زیادہ بہتر ہے۔ النہایہ میں ہے کہ شوارب کا احفاء یہ ہے کہ اس کے کترنے میں مبالغہ کیا جائے، اور مونچھ کے دونوں کنارے بھی مونچھ کا حصہ ہیں، اس لئے کہ امام احمد کی حدیث ہے: "**قصوا سبالكم ووفروا عثانينكم و خالفوا أهل الكتاب**"[۱] (اپنی مونچھ کے کناروں کو کاٹو اور اپنی داڑھی بڑھاؤ اور اہل کتاب کی مخالفت کرو)۔

انہوں نے کہا ہے کہ ہر جمعہ کو مونچھ کاٹنا مسنون ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ ہر جمعہ کو اپنی مونچھ اور ناخن کاٹتے تھے[۲]، اس کو چالیس ایام سے ایک دن بھی زائد چھوڑ دینا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی حدیث گذر چکی کہ ہے: "**وقت لنا في قص الشارب** ......" فقہاء نے ہر جمعہ کو مونچھ کاٹنے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اگر چھوڑ دے گا تو بدنما ہو جائے گا[۳]۔

سوم- جمعہ کے دن مونچھ کاٹنا:

۱۲- فقہاء کی رائے ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز میں حاضر ہونا چاہے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس دن جو امور مندوب ہیں مثلاً مونچھ

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۴۹، حاشیۃ الباجوری علی الإقناع ۲/ ۲۴۶، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۱، المجموع ۱/ ۲۸۷-۲۸۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۸، ۳/ ۲۳۴۔

(۱) حدیث: "قصوا سبالكم" کی روایت احمد (۵/ ۲۶۵ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو امامہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۵/ ۱۳۱ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ احمد اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے قاسم کے، اور وہ ثقہ ہیں، ان کے بارے میں جو کلام کیا گیا ہے وہ مضر نہیں ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يأخذ أظفاره وشاربه كل جمعة" حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، بزار (الکشف ۱/ ۲۹۹ طبع الرسالہ) نے اس کی روایت کی ہے، ہیثمی نے کہا ہے کہ اس کی روایت بزار اور طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، اس میں ایک راوی ابراہیم بن قدامہ ہیں، بزار نے کہا ہے کہ اگر وہ کسی حدیث میں منفرد ہوں تو وہ حجت نہیں ہے، اور وہ اس حدیث میں منفرد ہیں، ایسا ہی مجمع الزوائد (۲/ ۱۷۰-۱۷۱ طبع القدسی) میں ہے۔

(۳) مطالب أولی النہی ۱/ ۸۵-۸۷، ۲/ ۴۲۵۔

وغیرہ کاٹنا، ان پر عمل کرکے اپنی شکل وصورت اچھی بنالے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث گذر چکی جس کو البغوی نے نقل کیا ہے، نیز اس لئے کہ جمعہ اسلام کا بڑا شعار ہے اس لئے مستحب ہے کہ جمعہ قائم کرنے والا بہتر حالت میں ہو، نیز اس میں جمعہ کی فضیلت کا اظہار بھی ہے، اس لئے کہ جمعہ جیسا کہ حدیث میں ہے سید الایام ہے[1]۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مونچھ کترنا جمعہ کی نماز میں حاضر ہونے سے قبل ہونا چاہئے، لیکن حنفیہ نے کہا ہے کہ جمعہ کے دن نماز کے بعد بال مونڈنا افضل ہے تاکہ اس کو نماز کی برکت حاصل ہوجائے[2]۔

چہارم: احرام کی حالت میں مونچھ کاٹنا:

۱۳- حج اور عمرہ کے احرام میں محرم کے پورے بدن سے بال کاٹنا ممنوع ہے، اسی میں مونچھ بھی داخل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ"[3] (اور اپنے سر نہ مونڈاؤ) یعنی اس کے بال نہ کاٹو، اس میں سر کا بال کاٹنے کی صراحت ہے، اور پورے بدن کے بال کا یہی حکم ہے، اس لئے کہ وہ سب بھی اس کے معنی میں ہیں، اس لئے کہ بال کاٹنے سے خوش حالی معلوم ہوتی ہے، جو احرام کے منافی ہے اس لئے کہ محرم پراگندہ بال غبار آلود ہوتا ہے، اکھیڑنا وغیرہ بھی کترنے کے حکم میں ہے، اس لئے کہ اس میں بال کو دور کرنا پایا جاتا ہے، قرآن کریم میں کاٹنا کہا گیا ہے، اس لئے کہ اکثر یہی ہوتا ہے[1]، اس سلسلہ میں کیا واجب ہے اس کے لئے دیکھئے: "احرام" اور "حلق"۔

پنجم- میت کی مونچھ کاٹنا:

۱۴- اگر حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والا مر جائے تو اس کے احرام کی رعایت میں اس کی مونچھ یا اس کا کوئی بال نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ وہ اسی حال میں رہے گا، اور قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھایا جائے گا[2]، جیسا کہ اس اعرابی کی حدیث میں آیا ہے جس کو اس کی اونٹنی نے کچل ڈالا تھا اور وہ احرام کی حالت میں مرگیا تھا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبين، ولا تحنطوه، ولا تخمروا رأسه، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا"[3] (اس کو پانی اور بیر کی پتی سے غسل دو، اور دو کپڑوں میں اس کو کفناؤ، اس کو حنوط نہ لگاؤ، اس کے سر کو نہ چھپاؤ، اس لئے کہ وہ قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھایا جائے گا)۔

غیر محرم میت کی مونچھ کاٹنے کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں امام شافعی کے دو اقوال ہیں:

نووی نے کہا ہے کہ شافعیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ میت

---

(۱) حدیث: "الجمعة سيد الأيام......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۴۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابولبابہ بن عبد المنذرؓ سے کی ہے، اور بوصیری نے مصباح الزجاجہ (۱/ ۲۰۴ طبع دار الجنان) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۶۹، رد المحتار ۱/ ۵۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۶، کفایۃ الطالب ۱/ ۲۹۶، أسنی المطالب ۱/ ۲۶۶، کشاف القناع ۲/ ۴۲، مطالب أولی النہی ۱/ ۸۷۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۲۰۹، کفایۃ الطالب ۱/ ۴۲۰، أسنی المطالب ۱/ ۵۰۹، المغنی ۳/ ۴۲۱-۴۲۲۔

(۲) فتح العزیز مع المجموع ۵/ ۱۲۹۔

(۳) حدیث: "اغسلوه بماء وسدر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۶۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

کی مونچھ کاٹنے کے بارے میں تین اقوال ہیں: اول: مختار یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، دوم: نہ مکروہ ہے نہ مستحب ہے، سوم: مستحب ہے، یہ حنابلہ کا قول ہے، اگر مونچھ لمبی ہو، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: "اصنعوا بموتاكم ما تصنعون بعرائسكم"[1] (اپنے مردوں کے ساتھ وہی برتاؤ کرو جو اپنی دلہنوں کے ساتھ کرتے ہو)، نیز اس لئے کہ اس کو چھوڑ دینے سے اس کی شکل وصورت خراب نظر آئے گی، نیز اس لئے کہ وہ زندگی میں مسنون عمل ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لہذا موت کے بعد بھی مشروع رہے گا، جیسے غسل دینا، جن لوگوں نے اس کو مستحب کہا ہے وہ ہیں: سعید بن المسیب، ابن جبیر، حسن بصری، احمد بن حنبل اور اسحق بن راہویہ، اور جن لوگوں نے اس کو مکروہ کہا ہے وہ ہیں: امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام ثوری، المزنی، ابن المنذر، اور العبدری نے اس کو جمہور علماء سے نقل کیا ہے۔

جن لوگوں نے کہا ہے کہ میت کی مونچھ کاٹنا مکروہ نہیں ہے، ان میں محاملی وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ یہ کاٹنا نہلانے سے قبل ہونا چاہئے۔

علامہ نووی نے کہا ہے کہ جمہور اصحاب شافعیہ نے میت کے ان اجزاء کے دفن کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے، صاحب العدۃ نے کہا ہے کہ میت کا جو بال کاٹا جائے گا اس کے کفن میں رکھ دیا جائے گا، قاضی حسین اور صاحب التہذیب نے سر اور داڑھی میں کنگھی کرتے وقت اکھڑے ہوئے بال کے بارے میں ان کی موافقت کی ہے، اور دوسرے لوگوں نے بھی یہی کہا ہے۔

صاحب الحاوی نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ میت کے ساتھ دفن نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر بال کاٹا جائے تو اس کے ساتھ اس کے کفن میں رکھ دیا جائے، اس لئے کہ وہ میت کا جز ہے، لہذا اس کے دوسرے اجزاء کی طرح اس کو بھی اس کے کفن میں رکھ دینا مستحب ہے، اس کو دھویا جائے اور اس کے ساتھ رکھ دیا جائے[2]۔

ششم-معتکف کا اپنی مونچھ کاٹنا:

۱۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ معتکف کا اپنی مونچھ کاٹنا اعتکاف میں نقصان دہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس سے مسجد میں گندگی نہ پھیلے، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے نہ اس کا حکم دیا ہے اور نہ اس سے منع فرمایا ہے، اور اصل اباحت کا باقی رہنا ہے۔

لیکن مالکیہ کی رائے ہے کہ معتکف کے لئے مسجد میں اپنی مونچھ کاٹنا مکروہ ہے اگر چہ جو کچھ کاٹا ہے اپنے کپڑے میں جمع کرے اور اس کو مسجد سے باہر پھینک دے، اس لئے کہ یہ حرام ہے، لہذا اگر مسجد میں کوئی شخص اپنی مونچھ کاٹے تو جو لوگ کہتے ہیں کہ ہر ممنوع کے ارتکاب سے اعتکاف باطل ہوجاتا ہے، ان کے نزدیک اعتکاف باطل ہوجائے گا، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ صرف گناہ کبیرہ سے اعتکاف باطل ہوجاتا ہے ان کے نزدیک اعتکاف باطل نہ ہوگا۔

انہوں نے کہا ہے کہ اگر معتکف کو اپنی مونچھ کاٹنے کی ضرورت پڑ جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ اپنا سر اس شخص کے سامنے مسجد

---

(۱) حدیث: "اصنعوا بموتاكم ما تصنعون بعرائسكم......" کو ابن قدامہ نے المغنی (۲/ ۵۴۱ طبع الریاض) میں نقل کیا ہے، اور انہوں نے کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

(۱) الوسیط ۲/ ۸۰۷-۸۰۸، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۸، المجموع ۵/ ۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰۔

(۲) المغنی ۲/ ۵۴۱۔

سے باہر نکال دے جو اس کو کاٹ دے اور درست کر دے، اس کے لئے نہ اپنے گھر جائے نہ نائی کی دوکان میں جائے، اس لئے کہ وہ مسجد میں رہتے ہوئے اس پر قادر ہے (۱)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ مسجد کو ہر قسم کی گندگی مثلاً مونچھ کاٹنے وغیرہ سے محفوظ رکھنا ضروری ہے (۲)۔

ہفتم - مونچھ کاٹنے کے بعد وضو و غسل کرنا:

۱۶ - شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مونچھ کاٹنے والے کے لئے وضو کرنا، اسی طرح غسل کرنا مسنون ہے (۳)۔

ہشتم - مونچھ پر جنایت کرنا:

۱۷ - فقہاء کی رائے ہے کہ مونچھ پر جنایت کی وجہ سے حکومت عدل واجب ہے (یعنی دو عادل شخص جس تاوان کا فیصلہ کریں دلوایا جائے گا)، اس لئے کہ مونچھ، داڑھی کے تابع ہے لہذا اس کے ایک جز کے حکم میں ہوگا (۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: "حکومة عدل"۔

شارب الخمر

دیکھئے: "حدود" اور "سکر"۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۴۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۵۹، مواہب الجلیل ۲/ ۴۶۳، الجمل ۲/ ۳۶۳۔

(۲) مطالب أولی النہی ۲/ ۲۵۴، کشاف القناع ۲/ ۳۶۴۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۲۱، الإقناع للشربینی ۱/ ۴۷۔

(۴) فتح القدیر ۸/ ۳۰۹، الإقناع للشربینی ۲/ ۱۶۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۱۲۵۔

شارد

تعریف:

۱- الشارد: لغت میں شرد کا اسم فاعل ہے، کہا جاتا ہے:"شرد البعیر شرودا" یعنی اونٹ بدک کر بھاگ گیا، اسم شراد ہے (شین کے زیر کے ساتھ)[1]، اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

آبق (بھگوڑا):

۲- آبق: یہ کام کی زیادتی اور کسی اندیشہ کے بغیر اپنے مالک پر سرکشی کر کے بھاگ جانے والا غلام ہے، بعض فقہاء لفظ آبق اس غلام کے لئے استعمال کرتے ہیں، جو مطلقاً چھپ کر بھاگ جائے، خواہ کسی سبب سے ہو یا بلا سبب ہو، اور لفظ آبق انسان کے ساتھ خاص ہے، اور لفظ شارد جانور کے ساتھ خاص ہے (دیکھئے: "إباق")۔

شرعی حکم:

(۱) شارد کی بیع یا اس کا اجارہ:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ وغیرہ کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن مادہ: "شرد"، حاشیۃ الجمل ۲۸/۳۔

بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ بائع اس کو مشتری کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "إن النبی ﷺ نھی عن بیع الغرر"[1] (نبی کریم ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے)، نیز اس لئے کہ بیع کی غرض تصرف کا مالک بنانا ہے، اور یہ اس چیز میں نہیں پایا جائے گا جس کو سپرد کرنے کی قدرت نہ ہو۔

اسی طرح بدک کر بھاگے ہوئے اونٹ وغیرہ کو اجارہ پر لگانا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں بھی غرر ہے اور اس کو سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہے[2]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع" اور "إجارۃ"۔

(۲) بدک کر بھاگے ہوئے جانور کا ذبح کرنا:

۴- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہم کی رائے ہے کہ اگر کوئی پالتو ماکول اللحم جانور وحشی ہو جائے اور محل ذبح میں اس کے ذبح پر قدرت نہ ہو جیسے بدکا ہوا اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ، تو اس کے بدن کا ہر جز محل ذبح ہے، اس لئے اگر اس کے بدن کے کسی جز کو زخمی کر دے، خواہ پہلو میں یا ران میں یا ان کے علاوہ میں، اور وہ مر جائے تو اس کا کھانا حلال ہوگا، یعنی اس کے ذبح کے سلسلہ میں جو زخم بھی موت کا سبب بنے خواہ وہ کیسے ہی ہو کافی ہوگا، اس لئے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ نبی کریم ﷺ کے ساتھ تھے، لوگوں نے بکریاں اور اونٹ حاصل کیا، ان میں سے ایک اونٹ بدک کر بھاگ گیا تو ایک شخص نے اس کو تیر مارا تو اس کی وجہ سے اللہ نے اس کو روک دیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

(۱) حدیث: "نھی عن بیع الغرر" کی روایت مسلم (۱۱۵۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۴، حاشیۃ الدسوقی ۴۸۴/۱، حاشیۃ العدوی ۱۲۷/۲، جواہر الإکلیل ۵/۲۔

"إن هذه البهائم لها أوابد كأوابد الوحش، فما غلبكم منها فاصنعوا به هكذا"[۱] (ان پالتو جانوروں میں بھی کچھ بھگوڑے ہوتے ہیں جس طرح جنگلی جانوروں میں ہوتے ہیں تو ان میں سے جو تم پر غالب آ جائیں ان کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرو)، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جو جانور تمہارے قبضہ میں ہیں ان میں سے کوئی تم کو عاجز کردے تو وہ شکار کے درجہ میں ہے۔

علامہ نووی نے کہا ہے کہ وحشی ہونے سے مراد صرف اس کا بھاگ جانا نہیں ہے، بلکہ اگر دوڑ کر یا کسی ایسے شخص کی مدد سے جو اس کو پکڑ سکے اس تک پہنچنا ممکن ہو تو یہ وحشی ہونا نہیں ہوگا، اس وقت ذبح کی جگہ میں ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوگا۔

حنفیہ نے بکری کے بارے میں جنگل میں بھاگنے اور شہر میں بھاگنے میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر بکری جنگل میں بھاگ جائے تو اس کو اضطراری ذبح کیا جائے گا، آدمی کے لئے جائز ہے کہ اس کے بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم لگائے یہاں تک کہ اگر اس کی سینگ یا کھر کو زخم لگا کر خون آلود کردے اور وہ مرجائے تو اس کا کھانا جائز ہوگا، اس لئے کہ معروف طریقہ پر اس کو ذبح کرنا ممکن نہیں ہے، اور اگر شہر میں بھاگ جائے تو اس کو اضطراری ذبح کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ معروف طریقہ پر اس کو ذبح کرنا دشوار نہیں ہے۔

مالکیہ میں سے ابن العربی نے جمہور کی رائے اختیار کی ہے، اسی طرح ان میں سے ابن حبیب نے صرف بدک کر بھاگ جانے والی گائے کے بارے میں یہی رائے اختیار کی ہے۔

مالکیہ، سعید بن المسیب، لیث بن سعید اور ربیعہ کی رائے ہے کہ بدک کر بھاگ جانے والے اونٹ، گائے، اور بکری وغیرہ کو اس کے ذبح کی معروف جگہ حلق یا لبہ کے علاوہ دوسری جگہ ذبح کرنے سے حلال نہ ہوگا، اس کے بدک کر بھاگ جانے اور وحشی ہوجانے کی وجہ سے ذبح کی جگہ نہیں بدل جائے گی[۱]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الذكوة في الحلق واللبة"[۲]، دیکھئے: اصطلاح "ذبح"، "زکاۃ" اور "صید"۔

(۱) حدیث: "إن هذه البهائم لها أوابد" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شارع

دیکھئے: "ارتفاق"، "حکم حاکم" اور "طریق"۔

شاة

دیکھئے: "غنم"۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۲، القوانین الفقہیہ ص ۱۸۲، المجموع للنووی ۹/ ۱۲۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۶۶۔

(۲) حدیث: "الذكاة في الحلق واللبة" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور زیلعی نے ابن عبد الہادی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اسناد کے بارے میں کہا ہے: "هذا إسناد ضعيف بمرة" جیسا کہ نصب الرایہ (۴/ ۱۸۵ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

شاہین

دیکھئے: ''أطعمۃ'' اور ''صید''۔

شؤم

تعریف:

۱- شؤم کا لغوی معنی نحوست اور برائی ہے، **رجل مشؤوم**: منحوس آدمی، **تشاء م القوم به**، بدفالی لینا، **التشاؤم**: بدشگونی لینا[۱]، اہل عرب جب کسی اہم کام کے لئے جانے کا ارادہ کرتے تو فال نکالا کرتے تھے، اس طرح کہ پرندہ کو اڑاتے اور اس سے معلوم کرتے کہ آگے جائیں یا واپس ہو جائیں، چنانچہ اگر پرندہ بائیں طرف جاتا تو برا شگون لیتے اور لوٹ جاتے، اور اگر دائیں جانب جاتا تو نیک فال لیتے اور آگے بڑھ جاتے[۲]، نبی کریم ﷺ نے اس سے روک دیا اور فرمایا: **لا طیرۃ و لا ھامۃ**[۳]، اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

فأل:

۲-**فأل**: قول یا فعل جس سے نیک شگون لیا جائے، کہا جاتا ہے: **تفاء ل بالشيء تفاؤلا وفألا**: اچھا شگون لینا، کبھی اس کا استعمال ناپسندیدہ چیز کے لئے بھی ہوتا ہے، بولا جاتا ہے: **لا فأل علیک**:

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: ''شؤم''۔

(۲) المصباح المنیر مادہ: ''طیر''۔

(۳) حدیث: ''لا طیرۃ ولا ھامۃ'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۷۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۲-۱۷۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

یعنی تیرے اوپر کوئی ضرر نہیں، حدیث میں ہے:"أحسنها الفأل"[۱] یعنی کوئی اچھا کلمہ سنے اور اس سے اچھا شگون لے، یہ طیرۃ کی ضد ہے مثلاً کوئی مریض سنے: ''اے تندرست''، یا کوئی تلاش کنندہ سنے''اے پانے والے''[۲] (اور سمجھے کہ اس کو شفا ہو جائے گی یا وہ اپنا مقصود پالے گا)، رسول اللہ ﷺ جب اپنے گھر سے باہر آتے اور یا ''راشد'' یا ''نجیح'' سنتے تو آپ کو اچھا معلوم ہوتا تھا[۳]۔

شرعی حکم:

۳- بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ بدشگونی مکروہ ہے، نیک فال مکروہ نہیں ہے، ان کی دلیل حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کسی چیز سے براشگون نہیں لیتے تھے، لیکن اگر کسی جگہ جانا چاہتے تو اس کا نام پوچھتے تھے، اگر اچھا نام ہوتا تو چہرہ پر خوشی کے آثار محسوس ہوتے، اور اگر برا نام ہوتا تو اس کا اثر بھی محسوس ہوتا، اور اگر کسی کو کہیں بھیجتے تو اس کا نام پوچھتے، اگر اچھا نام ہوتا تو اس کا اثر چہرہ مبارک پر ظاہر ہوتا، اور اگر برا نام ہوتا تو وہ بھی محسوس ہو جاتا[۴]۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے:"إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس والمرأة والدار"[۱] (بدشگونی صرف تین چیزوں میں ہے: گھوڑا، عورت اور گھر میں)، ابن مفلح نے کہا ہے کہ یہ بہت سے اصحاب کا قول ہے، انہوں نے کہا ہے کہ اولی یہ ہے کہ اس کے حرام ہونے کا یقین کیا جائے، اور غالباً کراہت سے ان کی مراد حرمت ہی ہے، بعض علماء کی رائے ہے کہ بدشگونی گناہ کبیرہ ہے، اس کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:'' **ليس منا من تطير ولا من تطير له**''[۲] (جو بدشگونی لے یا جس کے لئے بدشگونی لی جائے وہ ہم میں سے نہیں ہے)، نیز نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**الطيرة شرك و ما منا إلا تطير ولكن الله يذهبه بالتوكل**"[۳] (بدشگونی لینا شرک ہے، ہم میں سے ہر شخص بدشگونی لیتا ہے، لیکن اللہ اس کو توکل کے ذریعہ دور کرتا ہے)، علامہ نووی نے کہا ہے کہ بدشگونی ان کو بہت سے اوقات میں ان کی مصالح سے روک دیتی تھی، اس لئے شریعت نے اس کا انکار کیا، اور اس کو باطل قرار دیا، اور اس سے منع کیا اور بتایا کہ نفع، نقصان میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے، یہی معنی حضور ﷺ کے

---

(۱) حدیث:"أحسنها الفأل" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۲۳۵ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (۸/ ۱۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عروہ بن عامرؓ سے مرسلاً کی ہے۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط مادہ:''فَأَل''۔

(۳) حدیث:"كان يعجبه إذا خرج......" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث:"كان لا يتطير من شيئ......" کی روایت احمد (۵/ ۳۴۷، ۳۴۸ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۲/ ۲۳۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت بریدہؓ سے کی ہے، اور حافظ ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۲۱۵ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۱) حدیث:"إنما الشؤم في ثلاثة......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"ليس منا من تطير......" کی روایت بزار نے عمران سے کی ہے، جیسا کہ الترغیب والمجمع میں ہے، اور منذری (۴/ ۳۳ طبع الحلبی) نے کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے اور طبرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے عمدہ سند سے روایت کی ہے۔

(۳) حدیث:"الطيرة شرك" کی روایت احمد (۱/ ۳۸۹-۴۳۸ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۲۳۰ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور ترمذی (۴/ ۱۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا حدیث حسن صحیح ہے۔
حافظ ابن حجر نے کہا ہے:"وما منا إلا" ابن مسعودؓ کا کلام ہے جو حدیث میں شامل ہو گیا ہے (الفتح ۱۰/ ۲۲۴ طبع السلفیہ)۔

ارشاد "لا طيرة" کا ہے(۱) ایک دوسری حدیث میں ہے: الطيرة شرک" یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ وہ نفع نقصان پہنچانے والا ہے، اگر اس کی تاثیر کا اعتقاد رکھتے ہوئے اس کے تقاضا پر عمل کیا جائے تو یہ شرک ہے، اس لئے کہ وہ لوگ فعل اور ایجاد میں اس کو مؤثر سمجھتے تھے، رہا نیک فال تو اس کی تفسیر حضور علیہ السلام نے کلمہ صالح، حسنہ اور طیبہ سے کی ہے۔

علماء نے کہا ہے کہ فال اچھی، بری دونوں طرح کی چیزوں میں ہوتا ہے، اکثر اس کا استعمال خوش کن چیزوں میں ہوتا ہے، اور بدشگونی صرف بری چیزوں میں ہوتی ہے، کبھی کبھی مجازاً خوشی کی چیزوں میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: تفاء لت بكذا (ہمزہ کی تشدید کے بغیر) اور تفأ لت (ہمزہ کی تشدید کے ساتھ) اور یہی اصل ہے، یعنی نیک شگون لیا۔

علماء نے کہا ہے کہ فال اس لئے اچھا ہے کہ انسان جب قوی یا ضعیف سبب کے وقت اللہ تعالی کی طرف فائدہ یا مہربانی کی امید رکھتا ہے تو وہ فی الحال خیر کی حالت میں ہے اگر چہ امید کے معاملہ میں غلطی پر ہو، اس لئے کہ امید رکھنا اس کے حق میں بہتر ہے، لیکن اگر اللہ تعالی سے امید اور توقع ختم کرلے تو یہ اس کے حق میں برا ہے، اور بدفالی میں بدگمانی اور مصیبت کی توقع ہے(۲)، نیز دیکھئے: "تطیر" اور "تفاؤل"۔

عورت، گھوڑا اور مکان کی بدشگونی:

۴- رسول اللہ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: "إنما الشؤم في ثلاثة : في الفرس والمرأة والدار"(۱)۔

سہل بن سعد الساعدی سے مرفوعاً روایت ہے: "إن كان الشؤم في شيء ففي المرأة والفرس والمسكن"(۲) (اگر کسی چیز میں بدشگونی ہوتی تو عورت، گھوڑے اور گھر میں ہوتی)، امام مالک، ابن قتیبہ اور بعض علماء نے اس حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے۔

ابن حجر فرماتے ہیں کہ ابن قتیبہ نے کہا: اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل جاہلیت بدشگونی لیتے تھے تو نبی کریم علیہ السلام نے ان کو اس سے منع فرمایا اور بتایا کہ بدشگونی نہیں ہے، اگر وہ بدشگونی لینا ہی چاہیں تو ان تین چیزوں میں بدشگونی ہے، تو انہوں نے حدیث کے ظاہر پر عمل کیا، قرطبی نے کہا ہے کہ مطلب صرف یہ ہے کہ ان ہی تین چیزوں سے لوگ اکثر بدشگونی لیا کرتے ہیں، لہذا جس کے دل میں کوئی خیال آئے اس کے لئے جائز ہے کہ اس کو چھوڑ کر اس کے بدلہ میں دوسرے کو چن لے۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ عورت میں بدشگونی اس وقت ہے جب وہ بانجھ ہو، گھوڑا میں بدشگونی اس وقت ہے جب اس پر جہاد نہ کیا جائے یا مارنے والا ہو، گھر میں بدشگونی یہ ہے کہ پڑوسی برا ہو یا گھر مسجد سے دور ہو، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے جب اس کو سنا تو اس کا انکار کیا اور اس کو راوی کا وہم قرار دیا اور کہا کہ اس نے روایت میں غلطی کی ہے، امام احمد نے روایت کیا ہے کہ بنی عامر کے دو آدمی حضرت عائشہؓ کے پاس آئے اور کہا کہ ابو ہریرہؓ نے کہا ہے: الطيرة في الفرس والمرأة والدار، (بدشگونی

(۱) حدیث: "لا طيرة" کی تخریج فقرہ/۱ میں گذر چکی ہے۔

(۲) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۴/۲۱۹-۲۲۰۔

(۱) حدیث: "إنما الشؤم في ثلاثة: في الفرس والمرأة والدار" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "إن كان الشؤم في شيء ففي المرأة......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/۶۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۷۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور اس کی تخریج فقرہ/۳ میں گذر چکی ہے۔

گھوڑے، عورت اور گھر میں ہے) تو حضرت عائشہؓ سخت ناراض ہوئیں اور کہا: انہوں نے اس طرح نہ کہا ہوگا، بلکہ کہا ہوگا کہ اہل جاہلیت ان چیزوں سے بدشگونی لیتے تھے۔

علامہ ابن حجر کہتے ہیں: حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی ہے جب کہ دوسرے بہت سے صحابہ ان کی تائید کرتے ہیں، ابن العربی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس لئے نہیں بھیجے گئے تھے کہ وہ لوگوں کو ان کے گذشتہ اور موجودہ اعتقادات کی اطلاع دیں بلکہ آپ کی بعثت اس لئے ہوئی تھی کہ لوگوں کو بتائیں کہ ان کے لئے کن چیزوں کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے[1]۔

ایسا نام رکھنا جس سے بدفالی لی جائے:

۵ - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ بچہ کا ایسا نام رکھنا جس کی نفی یا اثبات سے بدشگونی لی جائے مکروہ ہے، مثلاً برکت، غنیمت، نافع، یسار، حرب، قرۃ، شہاب اور حمار، اس لئے کہ حضرت سمرہؓ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا تسم غلامک یسارا ولا رباحا ولا نجیحا ولا أفلح فإنک تقول: أثم هو، فلا یکون، فتقول: لا"**[2] (اپنے بچہ کا نام یسار، رباح، نجیح یا افلح مت رکھو، اس لئے کہ تم کہو گے کہ کیا وہ یہاں ہے؟ اور جب وہ وہاں نہ ہوگا تو کہو گے کہ نہیں ہے)۔

ہوسکتا ہے کہ یہ بدشگونی کا سبب ہو تو اس ممانعت میں وہ سب داخل ہیں جو بدشگونی کا سبب نہیں، البتہ یہ حرام نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پانی پلانے کے برتن پر ایک بڑا اکان والا غلام تھا جس کا نام رباح تھا[1]۔

نیز دیکھئے: اصطلاح "تسمیہ" فقرہ/ ۱۲۔

(۱) فتح الباری شرح صحیح البخاری (۶۱/۶ طبع السلفیہ)، شرح صحیح مسلم للنووی (۲۱۸/۱۴-۲۲۲) طبع المصریہ، سنن أبی داؤد مع شرحہ للخطابی (۲۳۶/۴-۲۳۷ طبع عزت عبید الدعاس)۔

(۲) حدیث: "لا تسم غلامک یسارا" ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے جس کی روایت مسلم (۱۶۸۵/۳ طبع الحلبی) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے۔

(۱) القلیوبی ۲۵۶/۴ طبع الحلبی، کشاف القناع ۲۶/۳ طبع الریاض، اور حدیث: "أن الأذن علی ......" کی روایت بخاری (الفتح ۲۷۸/۹، ۲۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۱۰۵/۲-۱۱۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

شِبَع

تعریف:

۱-شِبَع: لغت اور اصطلاح دونوں میں مشہور ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

بطنہ:

۲-بطنہ لغوی معنی کھانے سے پیٹ کا بہت زیادہ بھر جانا ہے [۲]۔

شبع سے متعلق احکام:

شکم سیری سے زیادہ حلال کھانا تناول کرنا:

۳- کھانا کھانے کا ایک ادب یہ ہے کہ کھانا میں میانہ روی اختیار کرے، پیٹ بھر کر نہ کھائے، اس سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ جو گنجائش ہے وہ یہ ہے کہ مسلم اپنے شکم کا تین حصہ کرے، ایک تہائی کھانا کے لئے، ایک تہائی پانی کے لئے اور ایک تہائی سانس کے لئے رکھے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: **ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطن، بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه"** [۳] (آدمی جس برتن کو بھرتا ہے اس میں سب سے برا پیٹ کو بھرنا ہے، آدمی کے لئے چند لقمے کافی ہیں جن سے کمر سیدھی رہ سکے، اگر زیادہ ہی کھانا چاہے تو ایک تہائی کھانے کے لئے، ایک تہائی پینے کے لئے اور ایک تہائی سانس لینے کے لئے رکھے)، اور تاکہ بدن معتدل اور ہلکا رہے، اس لئے کہ بھر پیٹ کھانے سے گرانی ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے کام کرنے اور عبادت کرنے میں سستی وکاہلی پیدا ہوتی ہے، ایک تہائی کی پہچان اس طرح ہوگی کہ جتنا میں پیٹ بھر جاتا ہے اس کی ایک تہائی پر اکتفاء کرے، ایک قول یہ ہے کہ نصف مد پر اکتفاء کرے، نفراوی نے پہلے قول کو قوی قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں لوگوں کی عادات مختلف ہوتی ہیں، یہ سب اس شخص کے حق میں ہے جس کو بھر پیٹ سے کم کھانے سے کمزوری نہ ہو، ورنہ اس کے حق میں اتنا کھانا افضل ہے کہ جس سے عبادت میں نشاط حاصل ہو اور بدن تندرست رہے [۱]۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے کہ کھانے کے چند درجات ہیں: فرض ہے، اتنا کھانا جس سے ہلاکت سے بچ سکے، لہٰذا اگر کھانا پینا چھوڑ دے یہاں تک کہ مرجائے تو گناہ گار ہوگا۔

قابل اجر کھانا، یہ فرض کی مقدار سے زائد ہو کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ممکن ہو، اور اس کے لئے روزہ رکھنا آسان ہو۔

مباح کھانا، جس کی مقدار قابل اجر کھانا سے زائد بھر پیٹ تک ہو، جس سے بدن کی طاقت وقوت میں اضافہ ہو، اس میں نہ کوئی ثواب ہے نہ گناہ، اگر کھانا حلال ہو تو اس پر اس سے آسان حساب لیا جائے گا۔

حرام کھانا، یہ وہ کھانا ہے جو بھر پیٹ سے بھی زائد ہو، البتہ اگر دوسرے دن کے روزہ پر قوت حاصل کرنا ہو یا یہ مقصد ہو کہ مہمان نہ شرما جائے تو بھر پیٹ سے زائد کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے [۲]۔

---

(۱) مختار الصحاح، متن اللغة، لسان العرب مادہ: "شبع"، ابن عابدین ۵/۲۱۵۔

(۲) مختار الصحاح، متن اللغة۔

(۳) حدیث: "ما ملأ آدمي وعاء شرا من بطن" کی روایت ترمذی (۴/۵۹۰ طبع الحلبی) نے حضرت مقدام ابن معدیکربؓ سے کی ہے، اور کہا:

= حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الآداب الشرعیہ ۳/۱۹۹۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۳۶، نیز دیکھئے: الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۲۱۰۔

ابن الحاج نے کہا ہے کہ کھانے کے مختلف درجات ہیں: واجب، مندوب، مباح، مکروہ اور حرام۔

واجب: اتنی مقدار کھانا ہے کہ جس سے کمر سیدھی رہ سکے اور اللہ کا فرض ادا کر سکے، اس لئے کہ جس چیز کے بغیر واجب ادا نہ ہو سکے وہ بھی واجب ہوتی ہے۔

مندوب: اتنی مقدار جو نوافل کی ادائیگی، علم کے حصول اور دوسری طاعات میں مددگار رہو۔

مباح: بھر پیٹ کھانا ہے۔

مکروہ: بھر پیٹ سے تھوڑا زیادہ کھانا جس سے ضرر نہ پہنچے، حرام، اتنا زیادہ کھانا جو بدن کے لئے نقصان دہ ہو[۱]۔

علامہ نووی نے کہا ہے کہ حلال کھانا بھر پیٹ سے زیادہ تناول کرنا مکروہ ہے[۲]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ اتنا زیادہ کھانا جائز ہے جو اس کے لئے مضر اور نقصان دہ نہ ہو[۳]۔

الفتیۃ میں ہے کہ بدہضمی کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہے، ابن تیمیہ سے منقول ہے کہ اتنا کھانا جو بدہضمی کا سبب ہو مکروہ ہے، اسی طرح ان سے اس کی حرمت بھی منقول ہے[۴]۔

مضطر کا مردار سے پیٹ بھرنا:

۴- اگر مجبوری کے ختم ہو جانے کی امید ہو تو مضطر کے لئے مردار سے اتنی مقدار میں کھانا مباح ہے جس سے جان بچ سکے، موت کا اندیشہ نہ رہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ بھر پیٹ سے زائد کھانا حرام ہے[۱]۔

البتہ بھر پیٹ کھانا جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

حنفیہ کی رائے، حنابلہ کا راجح مذہب اور مالکیہ میں سے ابن حبیب اور ابن الماجشون کی رائے ہے کہ مضطر کے لئے صرف اتنا کھانا جائز ہے جس سے اس کی جان بچ سکے، بھر پیٹ کھانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ سدرمق کے بعد وہ مضطر نہیں رہا اس لئے اس کے لئے مردار کھانا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اگر ابتداءً اضطرار کے بغیر کھانا چاہے تو جائز نہیں ہے[۲]۔

مالکیہ کی رائے جو ان کے یہاں معتمد ہے، اور امام احمد سے ایک روایت جس کو ابوبکر نے مختار کہا ہے یہ ہے کہ مضطر کے لئے مردار سے پیٹ بھر کر کھانا جائز ہے، اس لئے کہ مجبوری کی وجہ سے حرمت ختم ہوگئی ہے تو مباح ہوگا، اور ضرورت کی مقدار کھانا کے نہ ہونے سے کھانا کے ہونے تک ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر مضطر کو عنقریب حلال کھانا ملنے کی توقع ہو تو سدرمق سے زیادہ کھانا جائز نہیں ہے، ورنہ ایک قول کے مطابق بھر پیٹ کھا سکتا ہے، راجح قول ہے کہ بقدر سدرمق کھائے گا، البتہ اگر سدرمق کی مقدار پر اکتفاء کرنے میں ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو زیادہ کھانا مباح ہوگا بلکہ ضروری ہوگا تا کہ اس کی جان ضائع نہ ہو[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "أكل"، "سدرمق" اور "ضرورة"۔

---

(۱) المدخل ۱/ ۲۱۲۔
(۲) روضۃ الطالبین ۳/ ۲۹۱۔
(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۹۹، الفروع ۵/ ۳۰۲۔
(۴) الفروع ۵/ ۳۰۲، الاختیارات/ ۲۴۵۔

---

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۷۳، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷۔
(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۹۵ تحقیق محمد مطیع الحافظ، المجموع ۹/ ۴۰-۴۲، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۱۸، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۵۔
(۳) الدسوقی ۲/ ۱۱۵، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۵۵-۵۶، المجموع ۹/ ۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۷۳۔

شَبَہ

تعریف:

۱- الشِبه: لغت میں اس کا معنی مثل ہے،اسی طرح الشَبه اور الشبیه بھی ہے، کہا جاتا ہے: شبهه فلانا وبه،تشبیہ دینا،تمثیل دینا، أشبه الشيء الشيء: مشابہ ومماثل ہونا، المتشابہ: ایک دوسرے کے مماثل ومشابہ ہونا، شبہ کی جمع أشباه ہے[1]،فقہی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

البتہ اہل اصول نے مشبہ کوایک خاص معنی میں استعمال کیا ہے، چنانچہ بعض نے یہ تعریف کی ہے کہ یہ وہ وصف ہے کہ اس کی ذات پر نظر کرنے سے قیاس میں اصل کے حکم کے ساتھ اس کی مناسبت سمجھ میں نہیں آتی ہے، بلکہ مناسبت اس طرح سمجھی جاتی ہے کہ بعض مقامات پر شارع نے اس کی طرف توجہ کی ہے[2]۔

بعض دوسروں نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے مناسب نہ ہو بلکہ مناسبت کا وہم ہو، یہ اس معنی میں علت کی ایک قسم ہے۔

البنانی کہتے ہیں کہ شبه جیسا کہ خود علت کو کہتے ہیں، اسی طرح اس وصف کو کہتے ہیں جس پر وہ علت مشتمل ہوتی ہے[3]،اس علت کے ذریعہ حکم کی تخریج کو قیاس شبہ کہتے ہیں،اس کی مثال یہ ہے

(۱) متن اللغہ،اللسان،المصباح المنیر۔

(۲) حاشیۃ الشربینی علی جمع الجوامع مع الشرح ۲/۲۸۶۔

(۳) حاشیۃ البنانی علی جمع الجوامع ۲/۲۸۷۔

کہ نجاست کے دور کرنے میں کہا جائے کہ یہ ایسی طہارت ہے جو نماز کے لئے حاصل کی جاتی ہے،لہذا اس میں پانی کا استعمال کرنا متعین ہوگا،کسی دوسری سیال چیز سے جائز نہ ہوگی، جیسا کہ حدث سے طہارت حاصل کرنے میں پانی کا استعمال ضروری ہے،اس کے نماز کے لئے حاصل کی جانے والی طہارت ہونے اور پانی کی تعیین میں مناسبت ظاہر نہیں ہے،اس لئے کہ حدث کا ازالہ حکماً ہی ممکن ہے، جب کہ نجاست کا ازالہ اس کی ذات کو دور کرنے سے ہوجاتا ہے، لیکن جب مختلف اوصاف جمع ہوگئے جن میں سے بعض کا شارع نے اعتبار کیا،مثلاً اس کا ایسی طہارت ہونا جو نماز کے لئے مقصود ہے، اور بعض کا اعتبار نہیں کیا ہے،مثلاً اس کا نجاست سے طہارت کا ہونا،تو اس سے ہم نے سمجھا کہ شریعت نے جس وصف کا اعتبار کیا ہے وہ حکم کے مناسب ہے اور اس میں کوئی مصلحت ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مناسب:

۲-المناسب: جو عام طور پر عقلاء کے افعال کے لئے لائق ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے یہ موتی اس موتی کے مناسب ہے،یعنی اس کو اس کے ساتھ ایک دھاگہ میں پرونا عقلاء کی عادت کے مطابق ہے۔

وصف کا اس پر مرتب ہونے والے حکم کے مناسب ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ ایک شئی کو اس کے مناسب شئی کے ساتھ ملانے میں عقلاء کی عادت کے موافق ہے،تخریج مناسبت کو تخریج مناط کہتے ہیں،یعنی معین اور حکم کے درمیان موافقت ومناسبت ظاہر کر کے علت کو متعین کرنا، جیسے اِسکار جس کا ذکر حدیث میں ہے:"کل مسکر

(۱) مسلم الثبوت ۲/۳۰۲،حاشیۃ الشربینی علی جمع الجوامع مع الشرح ۲/۲۸۷۔

خمر و کل خمر حرام"[1] (ہرنشہ آورشراب ہے،اور ہرشراب حرام ہے)، وہ عقل کو زائل کرنے کی وجہ سے حرمت کے مناسب ہے[2]۔

ب-طرد،عکس،دوران:

۳-طرد: بغیر کسی مناسبت کے حکم کا وصف کے مقارن ہونا ہے،جیسا کہ سرکہ کے بارے میں بعض حضرات کا قول ہے کہ وہ ایسا سیال ہے کہ اس جیسے سیال پر پل نہیں بنایا جاتا ہے،لہذا اس سے نجاست دور نہ ہوگی، جیسے کہ تیل، بخلاف پانی کے کہ اس پر پل بنایا جاتا ہے،اس لئے اس سے نجاست دور کی جائے گی، یہاں پل کے بنانے اور نہ بنانے کو اصل حکم کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے، اگر چہ یہ کلیہ ہے اس کے خلاف نہیں ہوتا ہے،اکثر علماء اصول اس کے ذریعہ حکم ثابت نہیں کرتے ہیں۔

طرد کے بالمقابل عکس ہے،وہ وصف وعلت کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کا نہ ہونا ہے،اس سے ظاہر ہے کہ شبہ کا درجہ مناسب اور طرد کے درمیان ہے، وہ اس حیثیت سے طرد کے مشابہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مناسب نہیں ہے،اور اپنی ذات کے اعتبار سے مناسب کے مشابہ ہے، اس طرح کہ شارع نے فی الجملہ اس کی طرف توجہ کی ہے،جس سے مناسبت کا وہم ہوتا ہے[3]۔

دوران: یہ طرد وعکس دونوں کا مجموعہ ہے،یعنی جب وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے،اور جب وصف نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے، یہ قیاس میں علت کی ایک قسم ہے،حنفیہ اور بعض شافعیہ مثلاً الغزالی اور الآمدی نے اس کی نفی کی ہے،اکثر شافعیہ اس کو حجت قرار دیتے ہیں، ان کے یہاں اس کے ظنی اور قطعی ہونے میں اختلاف ہے[1]، دیکھئے:"دوران"۔

اجمالی حکم:

۴-فقہاء نے لقیط کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ اگر دو یا زیادہ آدمی اس کے نسب کا دعوی کریں اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو، یا بینات میں تعارض ہو اور وہ ساقط ہوجائیں تو لقیط قیافہ شناس کے حوالہ کیا جائے[2]، قیافہ شناس اس کے نسب کے جاننے میں مشابہت پر اعتماد کریں گے، قیافہ شناس اس کا نسب جس سے بتائیں لقیط اس کے حوالہ کردیا جائے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور یہی انس،عطاء،اوزاعی،لیث اور ابوثور کا قول ہے، قیافہ شناس کی بات تسلیم کرنے اور مشابہت پر اعتماد کرنے کے سلسلہ میں ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ ان کے یہاں خوشی کی حالت میں آئے، آپ کی پیشانی کے خطوط خوشی میں چمک رہے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: "ألم ترى أن مجززا المدلجي نظر آنفا إلى زيد وأسامة وقدغطيا

---

(۱) حدیث:"کل مسکر خمر، وکل خمر حرام" کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) جمع الجوامع مع الشرح ۲/۲۷۳-۲۷۴۔

(۳) جمع الجوامع ۲/۲۸۶-۲۹۱-۲۹۲-۳۰۲-۳۰۵۔

(۱) مسلم الثبوت ۲/۳۰۲۔

(۲) القافہ: قائف کی جمع ہے، جو مشابہت کے ذریعہ نسب کو پہچانتا ہے، یہ کسی قوم کے ساتھ خاص نہیں ہے، اس میں صرف مشابہت کے سمجھ لینے کا لحاظ ہے جو اس کو پہچانے، اور بار بار کے تجربہ سے اس کا اندازہ صحیح ہو تو وہ قائف (قیافہ شناس) ہوگا، ایک قول ہے کہ یہ عرب میں بنی مدلج کے ساتھ خاص ہے، اس لئے کہ اس سلسلہ میں ان کو وہ قوت حاصل ہے جو دوسرے قبیلہ کو نہیں ہے (القلیوبی ۴/۳۴۹، الزرقانی ۶/۱۱۰، المغنی ۵/۷۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

رؤوسهما وبدت أقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض"[1] (تم نے دیکھا؟ کہ مجزز المدلجی نے ابھی زید اور اسامہ کو دیکھا ہے، ان کے سر ڈھکے ہوئے تھے، ان کے پیر نظر آ رہے تھے تو اس نے کہا کہ یہ پیر ایک دوسرے سے پیدا شدہ ہیں)۔

حنفیہ نے کہا ہے کہ لقیط کا نسب ایک آدمی سے محض اس کے دعوی کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا، اسی طرح اگر ایک ساتھ دو آدمی دعوی کریں تو دونوں سے برابر نسب ثابت ہوگا، اگر ان میں سے ایک پہلے دعوی کرے تو وہ اس کا بیٹا ہوگا جب تک دوسرا بینہ نہ قائم کردے، انہوں نے مشابہت اور قیافہ شناس کی بات کا اعتبار نہیں کیا ہے، اس لئے کہ یہ محض اٹکل گمان ہے، کبھی کبھی غیروں میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے اور رشتہ داروں میں نہیں پائی جاتی ہے[2]، نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی آپ کے پاس آیا، اور کہا: اے اللہ کے رسول! میری بیوی نے کالا لڑکا جنا ہے، آپ نے پوچھا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: ہاں، آپ نے پوچھا: ان کے رنگ کیا ہیں، جواب دیا: سرخ ہیں، آپ نے پوچھا: کیا اس میں کوئی خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے کہا: ہاں، آپ نے پوچھا: یہ کہاں سے آ گیا؟ اس نے کہا: میرا خیال ہے کہ وہ اپنے کسی اصل کے مشابہ ہوگیا ہے، آپ نے فرمایا: ہوسکتا ہے تیرا یہ بیٹا بھی اپنے کسی اصل کے مشابہ ہوگیا ہو[3]۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۳/۱۲۹، ۴/۳۴۹، المغنی ۵/۷۶۶-۷۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔ حدیث عائشہ: "أن النبي ﷺ دخل عليها مسرورا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۳/۳۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/۷۶۷۔

(۳) حدیث: "أن أعرابيا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاما أسود" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۱۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۱۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ لقیط کا نسب اٹھانے والے یا دوسرے کے ساتھ کسی بینہ یا اس کے دعوی کی سچائی پر دلالت کرنے والے قرینہ کے بغیر ثابت نہیں ہوگا، انہوں نے قیافہ شناس کی بات ماننے اور مشابہت پر اعتماد کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے، لیکن بہت سے مسائل میں انہوں نے مشابہت کا اعتبار کیا ہے، مثلاً کسی کی بیوی اور دوسرے کی باندی بچہ جنیں اور دونوں بچے مل جائیں، ان میں سے کوئی عورت اپنے بچہ کو نہ پہچان سکے تو قیافہ شناس اس کو متعین کریں گے، اور قیافہ شناس مشابہت کے ذریعہ نسب کو پہچاننے میں زندہ یا مردہ باپ پر جو ابھی دفن نہ کیا گیا ہو، اعتماد کریں گے، باپ کے مدفون عصبہ کی مشابہت پر اعتماد نہیں کریں گے، ان کے یہاں مشہور یہ ہے کہ ایک قیافہ شناس کافی ہے[1]۔ ان مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "قافہ"، "لقطہ" اور "نسب"۔

۵ - علماء اصول نے یہ واضح کیا ہے کہ حکم کے لئے کسی علت کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ شریعت نے دنیوی اور اخروی مصالح کی رعایت میں حکم کو جوڑا ہو، اسی طرح علیت کے اثبات کے لئے کسی طریقہ کا ہونا ضروری ہے، جس کو مسلک کہتے ہیں، یہاں علت کی تعیین کے لئے کچھ طریقے ہیں جو فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں، مثلاً نص، اجماع، سبر، تقسیم، مناسبت، اس میں کچھ تفاصیل ہیں[2]، کچھ طریقے مختلف فیہ ہیں، جیسے شبہ، قیاس شبہ، طرد اور دوران وغیرہ، انہوں نے واضح کیا ہے کہ اگر علت کا قیاس کرنا جو مناسب بالذات پر مشتمل ہو ممکن ہو تو شبہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور بالاتفاق قیاس شبہ کو اختیار نہیں کیا جائے گا، اگر علت متعدد ہوں اور قیاس بالذات متعذر ہو، اس طرح کہ قیاس شبہ کے علاوہ دوسرا کوئی نہ ہو تو بھی یہ

(۱) جواہر الإکلیل ۲/۱۳۹، الزرقانی ۶/۱۱۰، الحطاب مع المواق ۵/۲۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/۱۲۴، تبصرۃ الحکام ۲/۱۰۸-۱۰۹۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/۲۹۴-۲۹۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

حنفیہ کے نزدیک قابل رد ہے، شافعیہ میں سے باقلانی، ابوبکر صیرفی اور ابو اسحاق شیرازی کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ یہ طرد کے مشابہ ہے۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ یہ مناسب کے مشابہ ہونے کی وجہ سے حجت ہے، شافعیہ میں سے بعض نے کہا ہے کہ شبہ علت ہے مسلک نہیں ہے، بلکہ اگر کسی دوسرے طریقہ سے ثابت ہوجائے تو قابل قبول ہوگا ورنہ نہیں، مالکیہ میں سے ابن حاجب کی رائے یہی ہے[۱]، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

شبہ عمد

دیکھئے: "قتل شبہ عمد"۔

(۱) مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۱-۳۰۲، جمع الجوامع مع الشرح ۲/ ۲۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

شُبہہ

تعریف:

۱- شبهة: لغت میں أشبه الشيء الشيء سے ماخوذ ہے، یعنی صفات میں مانند و مشابہ ہونا، الشَبَه و الشِبْه و الشبيه کا معنی مثل ہے، اس کی جمع أشباه ہے، التشبيه کا معنی تمثیل ہے۔ الشبهة، مثل، التباس، شک، الأمور المشتبهة: مشکل امور جن میں التباس واقع ہو[۱]۔

اصطلاحی معنی: شبہ وہ ہے جس کے حلال یا حرام ہونے کا یقین نہ ہو، یا حقیقت میں حلال ہے یا حرام اس کی واقفیت نہ ہو، یا جو ثابت کے مشابہ ہو مگر ثابت نہ ہو[۲]۔

جو چیزیں علماء کے نزدیک شبہ میں داخل ہیں:

۲- علماء نے شبہ کی چار تفسیریں کی ہیں:

اول: جس میں دلائل متعارض ہوں۔

دوم: جس میں علماء کا اختلاف ہو، یہ پہلے سے متفرع ہے۔

سوم: مکروہ۔

چہارم: مباح، اس کی ذات سے باہر کسی امر کی وجہ سے اس کے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہو۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "شبہ"۔

(۲) الموسوعہ ۴/ ۲۹۰ اصطلاح "اشتباہ"۔

پہلی اور دوسری تفسیر پر اس حدیث سے روشنی پڑتی ہے جس کو نعمان بن بشیرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے، آپ نے فرمایا: "**الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمي يوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب**"[1] (حلال واضح ہے، اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان مشتبہات ہیں جن کو بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں، تو جو شبہات سے بچے گا وہ اپنے دین اور آبرو کو بچالے گا، اور جو شبہات میں پڑ جائے گا وہ اس چرواہے کی طرح ہوگا جو ممنوعہ چراگاہ کے آس پاس اپنے مویشی چراتا ہے، ہوسکتا ہے کہ اس میں چلا جائے، دیکھو ہر بادشاہ کے لئے محفوظ چراگاہ ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا حمی زمین میں اس کے محارم ہیں، آگاہ رہو! بدن میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے، اگر وہ درست رہے تو پورا بدن درست رہے گا، اگر وہ خراب ہوجائے تو پورا بدن خراب ہوجائے گا، جان لو! وہ دل ہے)۔

دلیل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد: "**لايعلمها كثير من الناس**" ہے، اور ترمذی کی روایت میں ہے: "**لا يدري كثير من الناس أمن الحلال هي أم من الحرام**" (بہت سے لوگ نہیں جانتے ہیں کہ وہ حلال ہے یا حرام ہے)۔

حضور ﷺ کے قول "کثیر" کا معنی یہ ہے کہ ان کے احکام بہت کم لوگ جانتے ہیں اور وہ مجتہدین ہیں۔ شبہ دوسرے لوگوں کے حق میں ہوتا ہے جن کے سامنے ایک دلیل راجح نہیں ہوتی ہے، یا علماء کے اقوال میں سے راجح کا علم نہیں ہوتا ہے، اور جس کی یہ حالت ہوگی اس کے بارے میں نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ واضح حلال ہے یا واضح حرام ہے، اور متبین وہ ہے جس میں کوئی اشکال نہ ہو، یہ حدیث کے ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے: "**الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات**"۔

تیسری اور چوتھی تفسیر کی دلیل یہ ہے کہ مکروہ میں، کرنے اور نہ کرنے میں کشمکش ہوتا ہے، یہی حال مباح کا ہے، جس سے مراد یہاں وہ مباح نہیں ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوتا ہے، بلکہ یہاں مقصود وہ مباح ہے جو خلاف اولی ہو، اس طرح کہ اس کی ذات کے اعتبار سے کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہو، لیکن امر خارج کے اعتبار سے کرنے پر نہ کرنا راجح ہو، اس لئے کہ جو مکروہ کا ارتکاب زیادہ کرے گا وہ حرام کے ارتکاب پر دلیر ہوجائے گا، اور جو مباح پر عمل زیادہ کرے گا وہ مکروہ کے ارتکاب پر دلیر ہوجائے گا، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکروہ جو منہی عنہ ہے مگر حرام نہیں ہے اس کے کرنے کی عادت اس منہی عنہ کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے جو حرام ہے، اگر وہ مکروہ کی جنس سے ہو۔

اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابن حبان سے مروی ہے: "**اجعلوا بينكم وبين الحرام سترة من الحلال من فعل استبرأ لعرضه ودينه**"[1] (تم لوگ اپنے اور حرام کے درمیان حلال کا سترہ (پردہ) رکھو، جو ایسا کرے گا وہ اپنے دین اور آبرو کو محفوظ رکھے گا)، یعنی مطلب یہ ہے کہ جس حلال سے اندیشہ ہو کہ اس پر عمل کرنے سے مکروہ یا حرام میں مبتلا ہوجائے گا اس سے پرہیز کرنا ہی

(۱) حدیث: "الحلال بيّن والحرام بيّن......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۱۲۶ طبع السلفیہ)، مسلم (۳/۱۲۱۹-۱۲۲۰ طبع الحلبی) اور ترمذی (۳/۵۰۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) حدیث: "اجعلوا بينكم وبين الحرام سترة......" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۷/۷۴۳ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے۔

مناسب ہے، مثلاً طیبات کا بہت زیادہ استعمال کرنا، کیونکہ اس صورت میں زیادہ کمانے کی ضرورت ہوگی جس کی وجہ سے ممکن ہے کہ ایسا مال بھی لے لے جس کے لینے کا حق اس کو نہیں ہے یا اس کی وجہ سے نفس اترانے لگے۔ دیکھئے: اصطلاح ''إباحۃ''، ''حلال'' اور ''سدّ ذرائع''[1]۔

شبہہ کی اقسام:

۳- حنفیہ اور شافعیہ نے شبہ کی تین قسمیں کی ہیں: ان میں سے دو پر دونوں جماعتوں کا اتفاق ہے اور تیسری قسم میں دونوں مسلک الگ الگ ہیں۔

چنانچہ شبہ حکمیہ اور شبہ فاعل میں دونوں جماعتوں کا اتفاق ہے۔ پہلی قسم جو شبہ حکمیہ ہے اس کو شبهة المحل یعنی شبهة الملک کہتے ہیں۔

اس کا نام حکمیہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ محل کا حلال ہونا شریعت کے حکم کی وجہ سے ثابت ہے، یا شریعت کے حکم کا شبہ محل کے حلال ہونے کی وجہ سے ثابت ہے، اس لئے کہ خود شریعت کا حکم یا اس کا محل ثابت نہیں ہے، صرف اس کا شبہ ثابت ہے، اس لئے کہ حل کی دلیل کا معارض مانع موجود ہے، اس کی مثال طلاق کنایہ کی معتدہ سے وطی کرنا ہے، اور اس خلع میں وطی کرنا ہے جو مال سے خالی ہو، اس شبہ کو شبہ ملک اس لئے کہتے ہیں کہ شبہ محل کے مملوک ہونے پر ہوتا ہے۔

دوسری قسم جو شبہ فعل ہے اس کو شبہ اشتباہ کہتے ہیں، یعنی اس شخص کے حق میں شبہ جس کو اشتباہ ہو گیا ہو، اور یہ اس وقت ہوگا جب اس کو حلال ہونے کا گمان ہو، اس لئے کہ ظن میں شبہ ہے کیونکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے جس سے شبہ ثابت ہو، شبہ فعل اور شبہ محل میں فرق یہ ہے کہ شبہ محل میں محل کے حلال ہونے کی دلیل سے شبہ پیدا ہوا ہے، لہذا اس میں حلال ہونے کے گمان کی حاجت نہیں ہے۔

شبہ فعل کی مثال تین طلاق کی معتدہ سے وطی کرنا، طلاق علی المال کی معتدہ سے وطی کرنا اور مال پر خلع کرنے والی عورت سے وطی کرنا ہے۔

ایک قسم جس میں حنفیہ منفرد ہیں شبہ عقد ہے، یعنی جس میں عقد کی صورت ہوتی ہے حقیقت میں عقد نہیں ہوتا ہے، جیسے کوئی شخص ایسی عورت سے نکاح کر کے وطی کرے جس سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس سے حد واجب نہیں ہوتی ہے، صاحبین کے نزدیک اگر اس کو حرمت کا علم ہو تو حد واجب ہوگی، اور اسی پر فتوی ہے۔

ایک قسم جس میں شافعیہ منفرد ہیں شبہ طریق یا شبہ اختلاف فقہاء ہے، یہ وہ شبہ ہے جو فقہاء کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے، اس طور پر کہ کوئی مجتہد اس کو حلال کہتا ہو، انہوں نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ کوئی شخص اس منکوحہ سے وطی کرے جس کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر ہوا ہو، ہوسکتا ہے کہ یہ قسم پہلی قسم میں داخل ہو جس کو حنفیہ شبہ حکمیہ کہتے ہیں[1]۔

شبہات پر عمل کرنے کا حکم:

۴- شافعیہ کی رائے ہے کہ شبہ محل پر عمل کرنا حرام ہے، انہوں نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ کوئی شخص اپنی مشترک باندی سے وطی کرے، اس لئے کہ اس کے حرام ہونے پر اجماع ہے۔

---

(۱) کشف الشبہات عن المشتبہات للشوکانی رص ۳-۱۱، شائع کردہ مکتبۃ الحرمین دمام، فتح الباری ۱/۱۲۷، فتح المبین رص ۱۱۲-۱۱۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۵۱-۱۵۳، الإقناع ۲/۸۱، تحفۃ المحتاج ۷/۳۰۴، الاختیار ۴/۹۰۔

رہا شبہ فعل تو اس کو نہ حلال کہا جائے گا اور نہ حرام، مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے اس کو اپنی بیوی سمجھ کر وطی کر لے اس لئے کہ وہ حقیقت سے غافل ہونے کی حالت میں بالاتفاق مکلّف نہیں ہے، اس لئے اس پر اجماع منقول ہے کہ وہ گناہ گار نہیں ہوگا، اور جب مکلّف ہونا نہیں رہا تو اس کے عمل کو حلال یا حرام نہیں کہا جائے گا، انہوں نے جو کہا ہے کہ شبہ کی وطی کو حلال یا حرام نہیں کہا جاتا ہے اس کا یہی مطلب ہے۔

شبہ طریق کا حکم جس کی تقلید کی جائے گی اس کے اعتبار سے الگ الگ ہے، اگر ایسے شخص کی تقلید کرے جو اس کی حرمت کا قائل ہے تو حرام ہوگا ورنہ حرام نہیں ہوگا۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ شبہ محل پر عمل کرنا حرام ہے اگر اس کی حرمت متفق علیہ ہو جیسے مال پر خلع کرنے والی عورت سے وطی کرنا، اس لئے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مال پر خلع لینے سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، شبہ محل پر عمل کے حرام ہونے کی جو مثال شافعیہ نے دی ہے، جس کی حرمت پر اجماع ہے اور وہ مشترکہ باندی سے وطی کرنا ہے، اس میں حنفیہ کی موافقت ہے، رہا شبہ فعل تو اس میں اس شرط کا اعتبار ہے کہ وہ اس کو حلال گمان کرے، جیسے کوئی شخص مال پر خلع کرنے والی سے یہ گمان کر کے وطی کرے کہ وہ اس کے لئے حلال ہے۔

رہا شبہ عقد تو مفتی بہ قول یہ ہے کہ حد کو ساقط کرنے میں اس کا اعتبار نہیں ہے، یہ صاحبین کا قول ہے، اس میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے (ان کے یہاں حد ساقط ہو جائے گی جیسا کہ گذرا)۔

شریعت نے شبہات سے بچنے کی ترغیب دی ہے، اور اس سے براءت طلب کرنے کو واجب قرار دیا ہے، اس لئے کہ دین کے معاملہ میں اسی میں احتیاط ہے، اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه"[۱] (جو شبہات سے بچے گا اپنے دین اور آبرو کو محفوظ رکھے گا)۔

ایک روایت میں ہے: "فمن ترک ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان أترک ومن اجترأ على ما يشک فيه من الإثم أو شک أن يواقع ما استبان"[۲] (جو اس کام کو چھوڑ دے گا جس میں گناہ کا شبہ ہے تو وہ اس کام کو زیادہ چھوڑنے والا ہوگا جس کا گناہ ظاہر ہے، اور جو اس کام کے کرنے پر دلیر ہوگا جس میں گناہ کا شبہ ہے عنقریب اس کام میں پڑ جائے گا جس کا گناہ ظاہر ہے)۔

نعمان بن بشیر کی حدیث میں احکام کی تین قسمیں کی گئیں ہیں: اول: واضح حلال، دوم: واضح حرام، سوم: مشتبہ، اس لئے کہ وہ خفی ہوتا ہے معلوم نہیں ہوتا ہے کہ حلال ہے یا حرام، اس لئے مناسب ہے کہ اس سے پرہیز کیا جائے، کیونکہ اگر حرام ہوگا تو اس پر پڑنے سے بچ جائے گا، اور اگر حلال ہوگا تو وقوع حرام سے بچنے کی نیت سے حلال کو چھوڑنے میں ثواب پائے گا۔

شبہات سے بچنے کے مختلف درجات ہیں:

۵ - اول: جس سے بچنا ہی مناسب ہے، اس لئے کہ اس کے ارتکاب سے حرام کا ارتکاب لازم آئے گا، یہ وہ قسم ہے جو دراصل حرام ہو جیسے شکار، جس کے شکار کرنے کے حلال ہونے میں شبہ ہو تو اس کو ذبح کرنے سے قبل اس کا کھانا حرام ہے، اگر اس میں شک ہو تو اصل حرمت پر باقی رہے گا، یہاں تک کہ حلال ہونے کا یقین ہو جائے۔

---

(۱) حدیث: "فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه" کی تخریج فقرہ / ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) روایت: "فمن ترک ما شبه عليه......" کی روایت بخاری (الفتح ۴ / ۲۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس کی دلیل حضرت عدی بن حاتم کی حدیث ہے: "سألت رسول اللہؐ عن المعراض، فقال: إذا أصاب بحده فكل، وإذا أصاب بعرضه فقتل فلا تأكل، فإنه وقيذ، قلت: يا رسول الله! أرسل كلبي وأسمي فأجد معه على الصيد كلبا آخر لم أسم عليه ولا أدري أيهما أخذ، قال: لا تأكل إنما سميت على كلبك ولم تسم على الآخر"[۱] (انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے بغیر پَر کے تیر کے بارے میں میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اگر پھل سے شکار ہو تو کھاؤ، اور اگر چوڑائی سے شکار ہو اور مر جائے تو مت کھاؤ، اس لئے کہ وہ چوٹ سے مرا ہے، میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں اپنے کتے کو بسم اللہ کہہ کر شکار پر چھوڑوں اور اس کے ساتھ شکار پر دوسرے کتے کو پاؤں جس پر میں نے بسم اللہ نہیں کہا ہے اور مجھے یہ علم نہیں کہ کس کتے نے شکار کیا ہے تو آپ نے فرمایا: مت کھاؤ، اس لئے کہ تم نے صرف اپنے کتے پر بسم اللہ کہا ہے، دوسرے کتے پر بسم اللہ نہیں کہا ہے)۔

اسی طرح اس کی دلیل حضرت عقبہ بن الحارث کی حدیث بھی ہے انہوں نے کہا: "إن امرأة سوداء جاء ت فزعمت أنها أرضعتهما فذكر للنبي ﷺ فأعرض عنه وتبسم النبي ﷺ قال : كيف و قد قيل ؟ و قد كانت تحته ابنة أبي إهاب التميمي"[۲] (ایک کالی عوت آئی، اور اس نے دعوی کیا کہ اس نے ان دونوں کو دودھ پلایا ہے تو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا، تو آپ نے اعراض کیا اور آپ ﷺ مسکرائے اور فرمایا: کیسے جائز ہوگا جب یہ بات کہی جارہی ہے، ان کے نکاح میں ابواہاب تمیمی کی بیٹی تھیں)، حدیث سے استدلال کی بنیاد آپ کا ارشاد "كيف وقد قيل" ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا ان کو اپنی بیوی کو الگ کردینے کا حکم دینا اس عورت کے کہنے کی وجہ سے تھا کہ اس نے ان دونوں کو دودھ پلایا ہے، اس لئے کہ اس میں احتمال تھا کہ صحیح ہو تو حرام کا ارتکاب ہوگا، لہذا آپ نے احتیاطاً اس کو جدا کردینے کا حکم دیا۔

دوم: جس کی اصل اباحت ہے، جیسے طہارت کہ اگر مکمل ہوجائے تو جب تک حدث کا یقین نہ ہو طہارت ختم نہ ہوگی، اس کی دلیل عبد اللہ بن زید کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں: "شكي إلى النبي ﷺ الرجل يجد في الصلاة شيئًا أيقطع الصلاة؟ قال: "لا، حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا"[۱] (ایک آدمی نے نبی کریم ﷺ سے شکایت کی کہ اس کو نماز میں وضو کے ٹوٹنے کا شبہ ہوتا ہے تو کیا وہ نماز کو توڑ دے، آپ نے فرمایا: نہیں، یہاں تک کہ آواز سن لے یا بو محسوس کرے)، اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی کی بیوی ہو اور اس کو شک ہو کہ کیا اس نے طلاق دیدی ہے تو اس شک کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ اس کے نکاح میں باقی رہے گی۔

سوم: جس کی اصل ثابت نہ ہو اور اس کے ناجائز اور مباح ہونے میں تردد ہو تو اس کو چھوڑ دینا ہی زیادہ بہتر ہے، اس کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے: "مر النبي ﷺ بتمرة مسقوطة فقال: لولا أن تكون صدقة لأكلتها"[۲] (حضور ﷺ کا گذر ایک گری ہوئی کھجور پر ہوا تو فرمایا: اگر صدقہ ہونے کا اندیشہ نہ

---

(۱) حدیث عدی بن حاتم: "سألت رسول الله ﷺ عن المعراض ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عقبہ بن حارث: "كيف وقد قيل......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۲ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث عبد اللہ بن زید: "شكي إلى النبي الرجل يجد في ......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۴ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث انس: "مر النبي ﷺ بتمرة مسقوطة......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۹۳ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔

ہوتا تو میں اس کو کھالیتا)، آپ نے اس کا کھانا صرف تقوی کی وجہ سے چھوڑ دیا، ورنہ یہ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو کسی کے گھر میں ہو مباح ہے یہاں تک کہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل قائم ہوجائے۔

چہارم: جس سے پرہیز کرنا مندوب ہے، اس کی مثال بعض فقہاء کے نزدیک اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کرنا ہے جس کے مال کا کم حصہ حرام ہو۔

پنجم: جس سے پرہیز کرنا مکروہ ہے، اس کی مثال غلو کے طور پر شرعی رخصتوں سے پرہیز کرنا ہے[1]۔

اصطلاح شبہ سے متعلق دیکھا جائے: اصطلاح ''اشتباہ''، ''إباحۃ''، ''تعارض''، ''حلال'' اور ''سد ذرائع''، اور شبہ سے متعلق احکام اصطلاح ''نکاح''، ''حدود''، ''صید''، ''ذبائح'' اور ''بیوع'' میں دیکھی جائیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۵۱-۱۵۳، الإقناع ۲/۸۱، تحفۃ المحتاج ۷/۳۰۴، الاختیار ۴/۹۰، فتح المبین ر ۱۱۲-۱۱۳، فتح الباری ۴/۲۹۰-۲۹۵، مواہب الجلیل ۲/۵۳۰۔

شَتم

دیکھئے: ''سبّ''۔

شِجاج

تعریف:

۱- شجاج، لغت میں شجۃ کی جمع ہے، **شجۃ** کا معنی چہرہ یا سر میں زخم ہے، بدن کے دوسرے حصہ میں زخم شجۃ نہیں ہوتا ہے، اور **شجج**: پیشانی میں زخم کے اثر کو کہتے ہیں[1]، فقہاء لفظ شجاج کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں کرتے ہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- جراحت:

۲- جراحت، شجہ سے عام ہے، اس لئے کہ شجہ چہرہ اور سر کے ساتھ خاص ہے، لیکن جراحت بدن کے زخم کو کہتے ہیں، کسی جزء میں ہو، خواہ سر یا چہرہ میں ہو یا ان کے علاوہ جسم کے دوسرے حصہ میں ہو[3]۔

ب- جنایت علی مادون النفس: (جان مارنے سے کم درجہ کی جنایت)

۳- جان مارنے سے کم درجہ کی جنایت ہر وہ حرام فعل ہے جو بدن

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۷۲، البدائع ۷/۲۹۶، الدسوقی ۴/۲۵۰-۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/۲۶۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، البدائع ۷/۲۹۶۔

کے اطراف یا اعضاء پر ہو، خواہ کاٹ دیا جائے، یا زخمی کیا جائے، یا اس کے منافع کو ختم کر دیا جائے۔ دیکھئے: ''جنایت علی مادون النفس''۔

لہذا جنایت علی مادون النفس، شجاج سے عام ہے، اس لئے کہ شجاج، جسم کے مخصوص اجزاء یعنی سر اور چہرہ پر جنایت کو کہتے ہیں۔

شجاج کی اقسام:

۴- جسم میں پیدا کرنے والے اثر کے اعتبار سے شجاج کی دس یا گیارہ قسمیں ہیں، شجاج کی بعض اقسام کے نام اور ترتیب میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) **الحارصة**: یہ وہ زخم ہے جو چمڑا کو چھیل دے اور خون نہ نکالے، اس کو **الخارصة** بھی کہتے ہیں۔

(۲) **الدامعة**: یہ ایسا زخم ہے جو خون کو ظاہر کر دے لیکن اس کو نہ بہائے، جیسے آنکھ میں آنسو۔

(۳) **الدامية**: جس میں خون بہہ جائے، ایک قول یہ ہے کہ دامیہ وہ ہے جس میں خون ظاہر ہو جائے لیکن نہ بہے، اور دامعہ وہ ہے جس میں خون بہہ جائے۔

حنابلہ دامیہ اور دامعہ کو ''بازلہ'' کہتے ہیں، یہ ان کے نزدیک ایک ہی زخم ہے۔

(۴) **الباضعة**: جس میں چمڑا پھٹنے کے بعد ہلکا گوشت بھی کٹ جائے۔

(۵) **المتلاحمة**: یہ وہ زخم ہے جو گوشت میں گھس جائے اور باضعہ سے زائد لیکن سمحاق سے کم ہو۔

(۶) **السمحاق**: وہ زخم ہے جو گوشت اور ہڈی کے درمیان پائے جانے والے باریک پردہ تک پہنچ جائے، اس باریک پردہ کو سمحاق کہتے ہیں، اس لئے اس تک پہنچنے والے زخم کو بھی سمحاق کہتے ہیں۔

(۷) **الموضحة**: جس میں ہڈی ظاہر ہو جائے۔

(۸) **الهاشمة**: جس میں ہڈی ٹوٹ جائے۔

(۹) **المنقلة**: جس میں ہڈی ٹوٹ کر ادھر ادھر ہو جائے۔

(۱۰) **الآمة**: اس کا نام **المأمومة** بھی ہے، یہ وہ زخم ہے جو أم الدماغ تک پہنچ جائے، أم الدماغ وہ باریک پردہ ہے جو ہڈی کے نیچے دماغ کے اوپر ہوتا ہے، اس کو **خريطة الدماغ** بھی کہتے ہیں۔

(۱۱) **الدامغة**: یہ وہ زخم ہے جو دماغ کے پردہ کو کاٹ کر دماغ تک پہنچ جائے۔

اس صورت میں عام طور پر انسان زندہ نہیں رہتا ہے، اس لئے حنفیہ میں سے امام محمدؒ نے اس کو شجاج سے الگ رکھا ہے، اس لئے کہ یہ قتل نفس ہے زخمی کرنا نہیں ہے، اسی طرح امام محمد نے خارصہ کو بھی الگ ہی رکھا ہے، اس لئے کہ عام طور پر اس کا اثر باقی نہیں رہتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک یہی سب شجاج ہیں۔

مالکیہ جمہور کی طرح ہیں، البتہ انہوں نے سمحاق کا نام **الملطاة** رکھا ہے، اور اس کی تعریف یوں کی ہے: یہ وہ زخم ہے جو ہڈی سے قریب ہو جائے مگر ہڈی تک نہ پہنچے، انہوں نے سمحاق اس زخم کو کہا ہے جو چمڑے کو اس کی جگہ سے ہٹا دے۔

مالکیہ نے شجاج کی ترتیب میں جمہور سے اختلاف کیا ہے، یہ ان کے نزدیک اس طرح ہے: الدامیۃ، پھر الخارصۃ، پھر السمحاق، پھر الباضعۃ، پھر المتلاحمہ، پھر الملطاۃ، پھر الموضحہ، پھر المنقلہ، پھر الآمۃ، پھر الدامغہ [1]۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، البدائع ۷/ ۲۹۶، الدسوقی ۴/ ۲۵۱-۲۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، کشاف القناع ۶/ ۵۱، ۵۲، الزاہر ص ۳۶۲-۳۶۴۔

شجاج سے متعلق احکام:

اول-شجاج میں واجب شدہ قصاص یا تاوان:

۵-شجاج میں جنایت عمداً ہوگی یا خطاً، اگر جنایت خطاً ہوتو اس صورت میں موضحہ سے قبل والے شجاج میں عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی مقررہ تاوان نہیں ہے، اور اس کو بیکار چھوڑ دینا بھی ممکن نہیں ہے، لہذا عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، یہ حنفیہ، مالکیہ اور صحیح قول کے مطابق حنابلہ کے نزدیک ہے، اور یہی قول شافعیہ کا ہے اگر یہ معلوم نہ ہو کہ موضحہ سے زخم کی نسبت کیا ہے، اگر موضحہ سے زخم کی نسبت معلوم ہوگی تو اس نسبت کے اعتبار سے موضحہ کے تاوان کی ایک قسط واجب ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ موضحہ کی قسط اور حکومت عدل میں جو زیادہ ہو وہ واجب ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا سبب موجود ہے، اور اگر دونوں برابر ہوں تو ان میں سے ایک واجب ہوگا۔

اگر موضحہ سے زخم کی نسبت معلوم ہوتو موضحہ کے تاوان کی ایک قسط واجب ہوگی، حنفیہ میں سے امام کرخی اور حنابلہ میں سے القاضی اس کے قائل ہیں، علامہ ابن قدامہ نے اس کو مستبعد سمجھا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک صحیح کے بالمقابل قول جس کو ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے یہ ہے کہ دامیہ میں ایک اونٹ، باضعہ میں دو اونٹ، متلاحمہ میں تین اونٹ اور سمحاق میں چار اونٹ واجب ہوں گے، اس لئے کہ یہ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، اسی کے مثل سمحاق میں حضرت علیؓ سے مروی ہے، سعید نے ان دونوں سے روایت کیا ہے، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے اس میں موضحہ کے تاوان کا نصف مروی ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے کہ صحیح پہلا قول ہے (یعنی موضحہ کے ماقبل میں تاوان مقرر نہیں ہے)، اس لئے کہ یہ ایسے زخم ہیں کہ ان کے بارے میں شریعت میں کوئی تاوان مقرر نہیں ہے، اس لئے ان میں بدن کے دوسرے زخم کی طرح عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، اور حضرت مکحول سے مروی ہے انہوں نے کہا: "قضى النبيؐ في الموضحة بخمس من الإبل ولم يقض فيما دونها"[1] (نبی کریم ﷺ نے موضحہ میں پانچ اونٹ کا فیصلہ کیا اور اس سے کم میں کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے)۔

یہ خطا کے تعلق سے حکم ہے اس زخم میں جو موضحہ سے قبل ہے، اگر خطا موضحہ اور اس کے بعد والے زخم میں ہوتو اس میں مقرر تاوان ہے، چنانچہ موضحہ میں دیت کا نصف عشر ہے جس کی مقدار آزاد مسلمان شخص میں پانچ اونٹ ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث میں ہے:"وفي الموضحة خمس من الإبل"[2] (موضحہ میں پانچ اونٹ ہیں)۔

زخموں کی دیتوں کی تفصیل الموسوعۃ الفقہیہ ۲۱/ ۸۳، اصطلاح ''دیات''، فقرہ ۶۴ اور اس کے بعد کے فقرات میں مذکور ہے۔

۶-اگر شجاج میں جنایت عمداً ہوتو اگر موضحہ ہوتو اس میں قصاص ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ[3] (اور زخموں میں قصاص ہے)، نیز اس لئے کہ اس میں کمی زیادتی کے بغیر قصاص لینا ممکن ہے، کیونکہ اس کی ایک حد ہے جہاں تک چاقو پہنچ جائے گا اور وہ ہڈی ہے، اور زخم اگر موضحہ سے زائد ہو جیسے منقلہ اور آمہ تو اس میں قصاص نہیں ہے، اس

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۳، الزیلعی ۶/ ۱۳۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، الدسوقی ۴/ ۲۷۰-۲۷۱، مغنی المحتاج ۴/ ۵۹، کشاف القناع ۵/ ۵۵۸، ۶/ ۵۲، المغنی ۸/ ۵۵-۵۶۔

(۲) حدیث: "في الموضحة خمس من الإبل" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸-۵۹ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۷-۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کی ہے، اور اس کی اسانید پر کلام کیا ہے اور علماء کی ایک جماعت سے اس کی تصحیح نقل کیا ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

لئے کہ اس میں کمی زیادتی کا اندیشہ ہے، کیونکہ اس میں بغیر کوتاہی کے مثل کے ذریعہ قصاص لینا ممکن نہیں ہے، موضحہ اس کے برخلاف ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور جب قصاص ناممکن ہے تو دیت واجب ہوگی، لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ موضحہ سے اوپر کی جنایت کا مظلوم موضحہ کے بقدر قصاص لے سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اپنا بعض حق وصول کرے گا، اور محل جنایت سے قصاص لے گا، اور جب موضحہ میں قصاص لے گا تو موضحہ سے زائد کا تاوان اس کو ملے گا، اس لئے کہ اس میں قصاص ناممکن ہے لہذا وہ بدل کی طرف منتقل ہوجائے گا، یہ شافعیہ نیز حنابلہ میں سے ابو حامد کے نزدیک ہے، حنابلہ میں سے ابوبکر کے نزدیک مختار یہ ہے کہ موضحہ سے زائد کا تاوان اس کو نہیں ملے گا، اس لئے کہ وہ ایک ہی زخم ہے لہذا اس میں قصاص اور دیت دونوں جمع نہ ہوں گے[۱]۔

اور جو زخم موضحہ سے پہلے ہیں، مثلاً دامیہ، باضعہ اور متلاحمہ، تو مالکیہ کے نزدیک، ظاہر الروایہ میں حنفیہ کے نزدیک اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک اس میں قصاص واجب ہوگا، اس لئے کہ اس میں زخم کی مقدار سے آگاہ ہوکر قصاص میں مساوات ممکن ہے، لہذا مثل کے ذریعہ قصاص ممکن ہوگا، قصاص کے حکم سے شافعیہ کے نزدیک حارصہ اور جیسا کہ حنفیہ کی کتابوں میں سے شرنبلالیہ میں ہے، سمحاق مستثنی ہیں۔

حنابلہ کے نزدیک اور یہی مذہب شافعیہ کا ہے کہ موضحہ سے کم زخموں میں قصاص نہیں ہے، اس لئے کہ ان کا انضباط اور کوتاہی کے بغیر مثل کے ذریعہ ان میں قصاص لینا بہت ہی دشوار ہے، اور اس لئے

(۱) البدائع ۳۰۹/۷، ابن عابدین ۳۷۳/۵، الفواکہ الدوانی ۲۶۴/۲، الدسوقی ۲۵۱/۴-۲۵۲، مغنی المحتاج ۲۸/۴، المہذب ۱۷۹/۲، المغنی ۱۰/۷۔

بھی کہ اس میں کوئی تاوان مقرر نہیں ہے، لہذا اس میں خطا کی طرح عادل آدمی کا فیصلہ واجب ہوگا، حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ موضحہ اور سمحاق کے علاوہ زخموں میں قصاص نہیں ہے بشرطیکہ سمحاق میں قصاص ممکن ہو۔

ایسا ہی امام نخعیؒ سے مروی ہے، انہوں نے کہا ہے کہ موضحہ سے کم درجہ خدوش (خراش) ہیں، ان میں عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہوگا، ایسا ہی حضرت عمر بن عبد العزیز اور شعبی سے بھی منقول ہے، انہوں نے کہا ہے کہ موضحہ سے کم میں طبیب کی اجرت واجب ہوگی[۱]۔

دوم- زخموں میں قصاص یا دیت کے فیصلہ کا وقت:

۷- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ زخموں کی جنایات میں قصاص کا حکم زخم کے اچھا ہونے کے بعد ہی ہوگا، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ ایک آدمی نے ایک دوسرے آدمی کو زخمی کردیا، اس نے چاہا کہ قصاص لے تو نبی کریم ﷺ نے زخمی کے شفایاب ہونے تک زخم لگانے والے سے قصاص لینے سے منع فرمادیا[۲]، نیز اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ زخم سرایت کرجائے اور وہ قتل بن جائے تو ظاہر ہوگا کہ اس نے اپنے حق کے علاوہ وصول کرلیا ہے، یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، مثلاً نخعی، ثوری، اسحاق اور ابوثور، اور یہی عطاء اور حسن سے بھی منقول ہے، ابن المنذر نے کہا: اہل علم میں سے جن لوگوں کی رائے ہمیں مل سکی سبھوں نے زخم کے اچھا ہونے

(۱) البدائع ۳۰۹/۷، ابن عابدین ۳۷۳/۵، الدسوقی ۲۵۰/۴-۲۵۲، مغنی المحتاج ۲۶/۴، المغنی ۱۰/۷۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ أن يستقاد من الجارح حتى يبرأ المجروح" کی روایت دارقطنی (۸۸/۳-۸۹ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے، لیکن اس کے بعد والی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

تک انتظار کرنے کی رائے دی ہے۔

لیکن حنابلہ کے ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اچھا ہونے سے قبل بھی قصاص لینا جائز ہے، اگر مظلوم اپنے زخم کے اچھا ہونے سے قبل قصاص لے لے تو مجرم اور مظلوم کے زخم کا سرایت کر جانا ہدر اور باطل ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن العاص کی حدیث ہے: "أن رجلا طعن رجلا بقرن في ركبته، فجاء إلى النبيؐ فقال: أقدني، فقال: حتى تبرأ، ثم جاء إليه فقال: أقدني فأقاده، ثم جاء فقال: يا رسول الله! عرجت، فقال: قد نهيتك فعصيتني فأبعدك الله وبطل عرجك"[1] (ایک شخص نے دوسرے شخص کے گھٹنا میں تلوار کی دھار سے زخم لگا دیا تو وہ شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا، اور کہا کہ مجھ کو قصاص دلا دیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: زخم کے اچھا ہونے تک انتظار کرو، وہ پھر آپ کے پس آیا اور کہا کہ مجھ کو قصاص دلا دیں، آپ ﷺ نے اس کو قصاص دلا دیا، پھر اس کے بعد وہ شخص آیا اور کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں تو لنگڑا ہو گیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے تو تم کو منع کیا تھا مگر تم نے میری بات نہیں مانی، لہٰذا اللہ تعالی نے تم کو دور کر دیا اور تیرے لنگڑا پن کو باطل کر دیا)۔

شافعیہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ قصاص علی الفور ہو، لیکن تاخیر اولی ہے، اور یہی مستحب ہے جیسا کہ سابق حدیث میں ہے۔

۸- یہ تفصیل تو قصاص کے فیصلہ کے وقت کے اعتبار سے ہے، رہا دیت کے فیصلہ کے وقت کی نسبت تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور ایک قول میں شافعیہ کے نزدیک دیت کا فیصلہ بھی قصاص کی طرح اچھا ہونے کے بعد ہی ہوگا، اس لئے کہ زخم کے اچھا ہونے سے قبل تاوان کی تعیین نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ زخم جان لیوا ہوجائے تو جان کی دیت واجب ہوگی۔

اور حنفیہ کے نزدیک اور یہی دوسرا قول شافعیہ کا ہے کہ زخم کے اچھا ہونے سے قبل تاوان لینا جائز ہے جیسا کہ اچھا ہونے سے قبل قصاص لینا جائز ہے، اگر جنایت وہیں تک محدود رہے تب تو ظاہر ہے، اور اگر سرایت کر جائے تو اس نے بعض دیت لے لیا ہے، باقی پھر لے لے گا[1]۔

۹- اگر جنایت سرایت کر جائے اور اس کی وجہ سے موت ہوجائے تو اگر جنایت عمداً ہو تو اس صورت میں جان کے بارے میں قصاص ہوگا، اس لئے کہ جب زخم سرایت کر جائے گا تو جان سے کم درجہ کا حکم باطل ہوجائے گا، اور ظاہر ہوجائے گا کہ زخم اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل ہے، مقتول کا ولی اس کو قتل کرسکتا ہے، اس کو یہ حق نہیں ہے کہ جیسا اس نے کیا ہے ایسا ہی اس کے ساتھ کرے، شافعیہ کے نزدیک مقتول کے وارث کو حق ہے کہ جیسا مجرم نے کیا ہے ایسا ہی اس کے ساتھ کرے، چنانچہ اگر جنایت موضحہ ہو تو ولی کو حق ہے کہ مجرم کے سر کو زخمی کرے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ"[2] (اور زخموں میں قصاص ہے)، پھر اگر مر جائے تو ولی نے اپنا حق وصول پایا، اور اگر نہ مرے تو ولی اس کو تلوار سے قتل کرے گا۔

---

(۱) حدیث: "أن رجلا طعن رجلا بقرن......" کی روایت احمد (۲/ ۲۱۷ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۸/ ۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور ارسال کی وجہ سے اس کو معلول کہا ہے، لیکن ابن الترکمانی نے الجوہر النقی بہامش السنن للبیہقی (۸/ ۶۷) میں اس کا موید ذکر کیا ہے، اور کہا: یہ متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض سے بعض کی تائید ہوتی ہے۔

(۱) الاختیار ۵/ ۴۳، البدائع ۷/ ۳۱۰-۳۱۱، ابن عابدین ۵/ ۳۷۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۹-۲۶۰، أسہل المدارک ۳/ ۱۲۲-۱۲۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳، ۶۱، المہذب ۲/ ۱۸۶، أسنی المطالب ۴/ ۳۰-۳۸، کشاف القناع ۵/ ۵۶۱، ۶/ ۵۱، المغنی ۷/ ۷۲۹، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۹۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

۱۰- اگر زخم غلطی سے ہو اور اس کی وجہ سے جان چلی جائے تو اس میں جان کی دیت ہوگی [۱]، اگر زخم ٹھیک ہوجائے تو اگر عمداً ہو تو جس میں قصاص ہوتا ہے اس میں قصاص ہوگا اور جس میں قصاص نہیں ہے اس میں مقررہ تاوان یا عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان واجب ہوگا [۲]، اور اگر زخم غلطی سے ہو اور ٹھیک ہوجائے مگر عیب پیدا ہوجائے تو اس میں مقررہ تاوان یا عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان واجب ہوگا جیسا کہ گذرا، اور اگر زخم ٹھیک ہوجائے اور کوئی عیب بھی پیدا نہ ہو مثلاً گوشت بھر جائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر زخم ایسا ہو کہ شارع نے اس میں تاوان مقرر کیا ہے، مثلاً موضحہ اور اس سے اوپر والا زخم تو اس میں شارع نے جو دیت مقرر کی ہے وہ واجب ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ان دیتوں کو اپنے اس خط میں بیان کیا ہے جو عمرو بن حزم کو لکھا اور اس میں کوئی تفصیل نہیں کی، لیکن موضحہ سے قبل والے زخم جن میں کچھ مقرر نہیں ہے، اگر عیب کے بغیر اچھا ہوجائے تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، اور اصح قول کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ اس میں عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان واجب ہے، اور اس میں اچھا ہونے سے قریب والے نقص کا اعتبار کیا جائے گا، اور ایک قول ہے کہ قاضی نقصان کی مقدار متعین کرے گا، تا کہ جنایت سزا سے خالی نہ رہے۔

رہا مسئلہ حنفیہ کے نزدیک تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ اگر زخم عیب کے بغیر اچھا ہوجائے، اس طور پر کہ گوشت بھر جائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ تاوان تو صرف اس عیب کی وجہ سے ہوتا ہے جو زخمی میں زخم کے اثر سے پیدا ہوتا ہے، اور جب وہ نہیں رہا تو تاوان بھی ساقط ہوجائے گا، امام ابو یوسف نے کہا کہ اس کو تکلیف کا بدلہ ملے گا، اس لئے کہ زخم تو ہوا ہے، اس کو بے کار چھوڑ دینا ممکن نہیں ہے اور زخم کا تاوان واجب کرنا بھی دشوار ہے لہذا تکلیف کا تاوان واجب ہوگا، اور امام محمد نے کہا ہے کہ اس زخم کی وجہ سے علاج ہوا ہو تو معالج کی اجرت واجب ہوگی، گویا اس نے اس کا اتنا مال ضائع کر دیا [۱]۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے اور یہی ایک قول شافعیہ کا ہے کہ اگر زخم اچھا ہوجائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو اس صورت میں مجرم کو سزا دی جائے گی۔ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ''اصطلاح جنایۃ علی مادون النفس''، ''تداخل'' اور ''دیات''۔

سوم- زخموں میں قصاص لینے کا طریقہ:

۱۱- زخم میں قصاص لینے کے لئے ضروری ہے کہ لمبائی، چوڑائی ناپ کر زخم کی مقدار معلوم کی جائے، چنانچہ اگر زخم موضحہ ہو (یہ وہ زخم ہے جس میں عمد کی صورت میں بالاتفاق قصاص واجب ہے) تو اس کی مقدار لمبائی، چوڑائی کی پیائش سے معلوم ہوسکتی ہے، گوشت کی کثافت و موٹائی سے معلوم نہ ہوسکے گی، اس لئے کہ موضحہ کی حد ہڈی ہے، اور گوشت کے کم یا زیادہ ہونے میں لوگوں کے حالات الگ الگ ہوتے ہیں [۲]۔

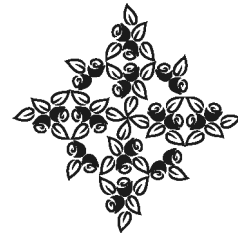
---

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۴-۳۰۲، الاختیار ۵/ ۴۳، ابن عابدین ۵/ ۳۶۱، أسہل المدارک ۳/ ۱۲۳، الدسوقی ۴/ ۲۶۰، المہذب ۲/ ۱۸۶-۱۸۷، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۲۹۷-۲۹۸، کشاف القناع ۵/ ۵۶۱، ۶/ ۵۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۰۴-۳۱۰-۳۱۱، منح الجلیل ۴/ ۳۰۷-۳۸۴، مغنی المحتاج ۴/ ۳۶، المغنی ۷/ ۷۰۶۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۶، ابن عابدین ۵/ ۳۷۹، الزیلعی ۶/ ۱۳۸، الدسوقی ۴/ ۲۶۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۶۱-۷۸، کشاف القناع ۶/ ۵۱-۵۸، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۲۶-۳۲۷۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۱-۳۲، کشاف القناع ۵/ ۵۵۹، المغنی ۷/ ۷۰۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، الدسوقی ۴/ ۲۵۱، المواق ۶/ ۲۴۶۔

اور اگر مجرم پورے سر کو زخمی کردے اور مجرم کا سر مظلوم کے سر سے بڑا ہو تو مظلوم کو حق ہوگا کہ اپنے زخم کے بقدر جس جانب سے چاہے قصاص لے لے، مجرم کے پورے سر میں زخم نہیں لگائے گا، اس لئے کہ پورا سر زخمی کرنے میں حق سے زیادہ وصول ہوگی اور اس میں عیب زیادہ ہوگا، اور یہ جائز نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک زخمی شخص کو اختیار ہوگا کہ مجرم سے قصاص لے یہاں تک کہ لمبائی میں اپنے زخم کے بقدر پہنچ کر رک جائے گا، یا قصاص کے بجائے تاوان لے، اس لئے کہ اس نے اپنا حق ناقص پایا ہے، کیونکہ پہلا زخم پورے سر میں ہے، اور دوسرا زخم پورے سر میں کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے اس کو اختیار ہوگا، لہذا اگر چاہے تو اپنا حق ناقص ہی وصول کرلے تاکہ اس کے دل کو تسلی ہوجائے، اور اگر چاہے تو تاوان وصول کرے[۱]۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۹، کشاف القناع ۵/ ۵۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۳۲۔

شجر

تعریف:

۱- القاموس میں ہے کہ شجر وہ پودا ہے جو اپنے تنا پر قائم رہے، یا جو خود بڑھے، چھوٹا ہو یا بڑا ہو، جاڑے کا مقابلہ کرسکے یا اس سے عاجز ہو۔ المصباح میں ہے کہ شجر وہ پودا ہے جس کا تنا سخت ہو جس پر وہ قائم رہ سکے جیسے کھجور کا درخت وغیرہ، اس کا واحد شجرۃ ہے، اس کی جمع أشجار اور شجرات بھی آتی ہے[۱]۔

فقہاء نے اس لفظ کا استعمال اس پودا کے لئے کیا ہے جس کا تنا ہو، یا ہر اس پودا کو کہتے ہیں جس کا تنا ہو اور اس کی جڑ نہ کاٹی جائے۔

الآبی مالکی نے مساقات میں اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کی جڑ زمین میں پیوست ہو، پھل دے اور اس کی جڑ باقی رہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- زرع ونبات:

۲- نبات: وہ پودا ہے جو از خود زمین سے اُگے، اور زرع وہ پودا ہے جو زمین میں بیج ڈال کر اُگایا جائے، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ زرع اس وقت کہا جائے گا جب کہ وہ نرم اور تروتازہ رہے[۳]، نبات زرع اور شجر سے عام ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، متن اللغہ۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۵۰، ۵/ ۲۸۳، القلیوبی ۲/ ۱۴۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۸۔
(۳) المصباح المنیر۔

ب-کلأ (گھاس):

الکلأ: گھاس ہے، تر ہو یا خشک ہو، ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہ وہ پودا ہے جو پھیلے اور پتہ دے اور اس کو تنا نہ ہو جیسے اذخر وغیرہ، اور شجر اس کو کہتے ہیں جس کا تنا ہو[۱]۔

شجر سے متعلق احکام:

اول: حرم کے درخت کو کاٹنا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ حرم کے پودے کاٹنا یا اکھاڑنا حرام ہے، درخت ہو یا کوئی دوسرا پودا ہو، بشرطے کہ ایسا پودا ہو جس کو عام طور پر لوگ نہ اگاتے ہوں اور وہ تازہ ہو[۲]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا یختلی خلاها ولا یعضد شجرها**"[۳] (اس کا تر گھاس نہ کاٹا جائے اور نہ اس کا درخت کاٹا جائے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "حرم" میں ہے۔

دوم: زمین کی بیع میں درخت کا شامل ہونا:

۴- حنفیہ و شافعیہ کی رائے ہے کہ زمین کی بیع میں درخت داخل ہوں گے، خواہ ان کو ذکر نہ کیا جائے، پھلدار ہوں یا نہ ہوں، چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ تر و تازہ اور قائم ہوں، خشک یا اکھاڑے ہوئے نہ ہوں، اس لئے کہ خشک اور اکھاڑے ہوئے درخت گھر کے سامان کی طرح ہیں، اور گھر کے سامان گھر کی بیع میں صراحت کے بغیر داخل نہ ہوں گے، مالکیہ کی رائے بھی یہی ہے بشرطے کہ اس کے خلاف عرف نہ ہو[۱]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ زمین کی بیع میں درخت اور مکان داخل ہوں گے اگر زمین کی بیع اس کے حقوق کے ساتھ ہو، اور اگر اس کے حقوق کی صراحت نہ ہو تو زمین کی بیع میں درخت و مکان داخل ہوں گے یا نہیں ان کے یہاں دو اقوال ہیں، لیکن اگر کہے: میں نے یہ باغ تم سے فروخت کیا تو یقینی طور پر درخت اس میں داخل ہوں گے، اس لئے کہ باغ، زمین، درخت اور دیوار کے مجموعہ کو کہتے ہیں، اسی وجہ سے خالی زمین کو باغ نہیں کہا جاتا ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بیع"، فقرہ / ۳۷۔

سوم: درخت میں حق شفعہ:

۵- جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ مکان اور درخت میں حق شفعہ نہیں ہے اگر ان کی بیع زمین کے بغیر ہو، اگر مملوکہ اراضی اس پر موجود درخت اور مکان کے ساتھ فروخت کی جائے تو زمین کے تابع ہو کر مکان اور درخت میں بھی حق شفعہ حاصل ہوگا، یعنی اگر مکان اور درخت آس پاس کی زمین کے ساتھ فروخت ہوں تو ان میں حق شفعہ ہوگا، اور اگر صرف درخت اور اس کی جگہ فروخت ہو تو اس میں حق شفعہ نہ ہوگا[۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر، ابن عابدین ۵/ ۲۸۳۔

(۲) البدائع ۲/ ۲۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الزیلعی ۲/ ۲۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۹۸-۱۹۹، الحطاب ۳/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۷، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "لا یختلی خلاها ولا یعضد شجرها" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶ طبع الحلبی) اور مسلم (۲/ ۹۸۶-۹۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۵، الدسوقی ۳/ ۱۷۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۱۶-۱۱۷، القلیوبی ۲/ ۲۲۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۸۶-۸۷۔

(۳) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۰۲۰)، ابن عابدین ۴/ ۱۴۲، ۵/ ۱۳۴-۱۶۳، الزیلعی ۵/ ۲۵۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۶-۲۹۷، مطالب أولی النہی ۴/ ۱۰۸-۱۰۹۔

مالکیہ نے کہا ہے کہ عقار میں حق شفعہ ثابت ہوتا ہے، عقار زمین اور اس سے متصل مکان و درخت کو کہتے ہیں گرچہ عقار درخت یا مملوکہ مکان ہو، ان کے نزدیک حق شفعہ اس میں ہوتا ہے جو شرکاء کے درمیان تقسیم نہ کیا گیا ہو، یعنی مکانات، اراضی، کھجور، پیڑ، درخت اور اس سے متصل مکان اور پھل وغیرہ، اگر وہ تقسیم کے قابل ہو، اور وہ تقسیم کے قابل نہ ہو تو اس میں حق شفعہ نہیں ہوگا، لہذا اگر کھجور کا ایک پیڑ دو آدمیوں میں مشترک ہو، ان میں سے ایک آدمی اپنا حصہ فروخت کر دے تو اس کے شریک ساتھی کو حق شفعہ نہ ہوگا جیسا کہ امام مالک سے منقول ہے[1]۔

مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "شفعہ"۔

چہارم: درخت کا حریم:

۶ - حنفیہ کی رائے ہے کہ افتادہ اراضی میں درخت کا حریم ہر جانب سے پانچ ذراع ہے، کسی دوسرے کو حق نہیں ہے کہ اس کے حریم میں کوئی پودا لگائے، اس لئے کہ اس کو اس کا پھل توڑنے اور اس کو رکھنے کے لئے حریم کی ضرورت ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ اس کی ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، اس لئے کہ درخت کے چھوٹا بڑا ہونے سے ضرورت مختلف ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ہر درخت کے لئے اس کی مصلحت کے مطابق اس کا حریم ہوگا، ہر درخت کے بارے میں ماہرین سے معلوم کیا جائے گا۔

ایسا ہی شافعیہ کے کلام میں مذکور ہے کہ اس سلسلہ میں اہل عرف یعنی ماہرین کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۶۳۴، الحطاب مع المواق ۵/ ۳۱۸، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۸۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ درخت کے آس پاس جہاں تک اس کی شاخیں پہنچیں وہ اس درخت کا حریم ہے، اور کھجور کے پیڑ میں اس کی ٹہنیوں کے پھیلاؤ تک اس کا حریم ہوگا[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح: "حریم" فقرہ/ ۱۰ میں ہے۔

پنجم: درخت میں عقد مساقات:

۷ - مساقات یہ ہے کہ کوئی شخص درخت دوسرے کو دے دے، وہ اس کی سینچائی کرے اور وہ تمام کام انجام دے جس کی ضرورت درخت کو ہو اور اس کو درخت کے پھل کا متعین حصہ دیا جائے، گویا یہ ایسا عقد ہے جو درخت کی خدمت اور دیکھ ریکھ کے لئے اس کی آمدنی کے ایک حصہ کے بدلہ کیا جاتا ہے۔

یہ جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک اور امام شافعی کے قول قدیم میں ہر پھل دار درخت میں جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "**عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر نخلها وأرضها بشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر سے وہاں کی زمین اور کھجور کے درختوں کے بارے میں پھل اور پیداوار کے ایک حصہ کے بدلہ میں معاملہ کیا)۔

نیز اس لئے کہ ضرورت کا تقاضا یہی ہے، کیونکہ کبھی درخت کا مالک اس کی دیکھ ریکھ اچھی طرح نہیں کر پاتا ہے یا اس کو اس کی فرصت نہیں رہتی ہے، اور جو شخص اچھی طرح اس کی دیکھ رکھ کر سکتا ہے

(۱) الزیلعی ۶/ ۳۸، ابن عابدین ۵/ ۲۸۰، المواق علی ہامش الحطاب ۶/ ۳، المہذب ۱/ ۴۳۱، المغنی ۵/ ۵۹۵۔

(۲) حدیث: "عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر نخلها وأرضها بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور اس کے لئے فارغ ہے اس کے پاس درخت نہیں ہوتا ہے، لہذا درخت کا مالک کام لینے کا اور یہ شخص کام کرنے کا محتاج ہے [۱]۔

باب المساقاۃ میں فقہاء کے نزدیک درخت سے مراد وہ پودا ہے جس کا تنا ہو اور وہ پھلدار ہو (اگرچہ شافعیہ نے کھجور کے پیڑ میں یہ شرط نہیں لگائی ہے) اور جس کا تنا نہیں ہے جیسے خربوزہ وغیرہ کی بیل، یا جو پھلدار نہیں ہے جیسے توت وغیرہ تو اس میں مساقات جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ مساقات عقد فاسد ہے، اس لئے کہ یہ مجہول اور معدوم اجرت پر اجارہ ہے، نیز اس کے عمل سے جو حاصل ہو اس کے ایک جز پر اجارہ ہے، جیسے قفیز الطحان، اور وہ اجارہ کو فاسد کر دیتا ہے۔

الموصلی نے کہا ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے یعنی جائز ہے، اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، اور سلف نے اس طرح کا معاملہ کیا ہے۔

شافعیہ کا جدید قول یہ ہے کہ مساقات صرف کھجور کے درخت میں صحیح ہے اس لئے کہ یہ رخصت ہے، لہذا جس کے بارے میں نص موجود ہے اسی کے ساتھ خاص ہوگی، اور اس میں یہ شرط ہے کہ پودا لگایا گیا ہو، معین ہو اور نظر آئے، اور کھجور کے درخت کی طرح انگور بھی ہے، اور دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں میں زکوۃ واجب ہوتی ہے [۲]۔

مساقات کی تمام شرائط و احکام کے بیان کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مساقاۃ"۔

(۱) فتح القدیر مع الہدایہ ۸/ ۳۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۷۸، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر ۳/ ۵۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۲- ۳۲۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۳۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۵۵۔

(۲) الاختیار ۳/ ۷۵، مغنی المحتاج ۵/ ۳۲۳۔

درخت کے نیچے پا[illegible] نہ کرنا:

۸- جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک پھل دار درخت کے نیچے بول و براز کرنا مکروہ ہے۔

شافعیہ نے کہا ہے کہ گرچہ درخت مباح ہو اور پھل کا وقت نہ ہو تاکہ پھل کے گرنے کے وقت گندگی سے اس کی حفاظت ہو اور طبیعت کو اس سے نفرت نہ ہو، انہوں نے اس کو حرام نہیں کہا ہے، اس لئے کہ ناپاک ہونا یقینی نہیں ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ نے اس میں سایہ دار درخت کا بھی اضافہ کیا ہے جس کے سایہ میں بیٹھ کر فائدہ اٹھایا جاتا ہو، یا جو اس لائق ہو کہ اس کے سایہ سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ نفع بخش سایہ اور ایسے درخت کے نیچے جس پر کھایا جانے والا مطلوب پھل ہو بول و براز کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے پھل خراب ہوگا اور طبیعت کو نفرت ہوگی، لیکن اگر پھل موجود نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء الحاجۃ" میں ہے۔

شحاذۃ

دیکھئے: "سوال"۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۵۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷- ۱۸، الحطاب مع المواق ۱/ ۲۷۷، أسنی المطالب ۱/ ۴۷، کشاف القناع ۱/ ۶۴، مطالب أولی النہی ۱/ ۷۲، المغنی ۱/ ۱۶۵۔

شحم

تعریف:

۱-شحم: جانور میں چربی کا جوہر ہے، اہل عرب اونٹ کے کوہان اور پیٹ کے سفید جز کوشحم کہتے ہیں اس کی جمع شحوم ہے [۱]۔

اصطلاحی معنی، لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

شحم، اکثر فقہاء کے نزدیک بدن کے اندر پائے جانے والے گردہ وغیرہ کی چربی کو کہتے ہیں۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جانور کا جو جز آگ پر پگھل جائے وہ شحم ہے [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دہن:

دہن (تیل): زیتون وغیرہ کا تیل جس سے مالش کی جائے، اس کی جمع دہان ہے [۳]۔

دہن، شحم سے عام ہے، اس لئے کہ وہ نباتات اور جانور دونوں سے حاصل ہوتا ہے اور شحم صرف جانور سے حاصل ہوتا ہے [۴]۔

(۱) المصباح المنیر، متن اللغہ، لسان العرب۔

(۲) المغنی ۸/ ۸۱۰، فتح القدیر ۴/ ۳۹۹-۴۰۰، شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۰۷۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) المعجم الوسیط مادہ: ''دہن''۔

ب-دسم (چکنائی):

۳-دسم، چربی سے حاصل ہونے والی چکنائی ہے، اس میں (بھیڑ کی) چکتی، (اونٹ کا) کوہان، پیٹ، پیٹھ اور پہلو کی چربی داخل ہے۔ اسی طرح اس میں کھایا جانے والا تیل بھی داخل ہے، یہ بھی شحم سے عام ہے [۱]۔

شحم سے متعلق احکام:

۴-ذبح کردہ جانور کی چربی حلال ہے۔خواہ بدن کے کسی حصہ کی ہو، رہے غیر ماکول جانور جیسے سور تو اس کی چربی، اس کے گوشت کی طرح حرام ہے۔ذبح کرنے کا کوئی اثر اس میں نہیں ہوگا۔اسی طرح مردار کی چربی کا کھانا حرام ہے۔

مردار کی چربی سے کھانے کے علاوہ فائدہ اٹھانے کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کسی چیز میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث میں ہے: ''**إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، قيل: يا رسول الله أرأيت شحوم الميتة فإنه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس؟ قال: لا، هو حرام**'' [۲] (اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے۔دریافت کیا گیا، اے اللہ کے رسول! مردار کی چربی کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے، اس

(۱) لسان العرب، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۰۷-۳۰۸۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۱/ ۶، المغنی ۸/ ۶۱۰، ابن عابدین ۴/ ۱۱۴، الحطاب ۱/ ۱۲۰۔

حدیث: ''إن الله حرم بيع الخمر والميتة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ)، اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

لئے کہ وہ کشتیوں پر ملا جاتا ہے، چمڑوں پر روغن کیا جاتا ہے اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں، آپ نے فرمایا نہیں، وہ حرام ہے)۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ کشتی پر ملنے اور اس سے چراغ جلانے وغیرہ میں مردار کی چربی سے انتفاع جائز ہے، البتہ کھانا اور آدمی کے بدن پر لگانا جائز نہیں ہے، اسی کے قائل عطاء بن ابی رباح اور محمد بن جریر الطبری ہیں[۱]، ان کی رائے ہے کہ هو حرام میں ضمیر کا مرجع بیع ہے، مطلق انتفاع نہیں ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''استصباح'' اور ''میتۃ''

اہل کتاب کے ذبیحہ کی چربی:

۵- اہل کتاب کے ذبائح کی چربی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ان پر حرام قرار دی گئی ہے: ''وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِيْ ظُفُرٍ......''[۲] (اور جو لوگ کہ یہودی ہیں ان پر ہم نے کھر والے تمام جانور حرام کردئے تھے)۔

حنفیہ وشافعیہ کی رائے، حنابلہ کا راجح قول اور امام مالک کا ایک قول ہے کہ یہ چربیاں حلال ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حلال ہیں، مکروہ نہیں ہیں[۳]۔

ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ''[۴] (اور جو لوگ کہ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے)۔ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے کھانا کو حلال قرار دیا ہے، اور طعام سے مراد ان کے ذبائح ہیں، اس میں سے کسی چیز کا استثناء نہیں کیا ہے۔ نہ چربی کا نہ کسی دوسری چیز کا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذبائح اور مسلمانوں کے ذبائع سب کی چربی کھانا جائز ہے[۱]۔

نیز عبد اللہ بن مغفل کی حدیث ہے کہ خیبر کے دن قلعہ سے چربی کا ایک برتن لٹکایا گیا، اس کو عبد اللہ بن مغفل نے لے لیا، اور کہا: ''**والله لا أعطي أحداً منه شيئاً فضحك رسول الله ﷺ وأقره على ذلك**''[۲] (اللہ کی قسم میں اس میں سے کسی کو کچھ نہ دوں گا تو اللہ کے رسول ﷺ مسکرائے اور ان کو اس پر برقرار رکھا)۔

اسی طرح ان کی دلیل یہ حدیث ہے: ''**أن يهودية أهدت لرسول الله ﷺ شاة فأكل منها ولم يحرم شحم بطنها ولا غيره**''[۳] (ایک یہودی عورت نے رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک بکری ہدیہ میں بھیجا، تو آپ ﷺ نے اس میں سے کھایا اور اس کے پیٹ کی چربی یا کسی دوسری چیز کو حرام قرار نہیں دیا)۔

ابن القاسم، اشہب، ابوالحسن تمیمی اور حنابلہ میں قاضی کی رائے اور یہی امام مالک سے مروی ہے اور اسی کو تمیمی نے ضحاک، مجاہد اور سوار سے نقل کیا ہے کہ اہل کتاب کے ذبائح کی چربی حرام ہے[۴]،

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۲/۶، أسنی المطالب ۱/۲۷۸۔
(۲) سورۂ أنعام/۱۴۶۔
(۳) المجموع ۹/۷۱، المغنی ۸/۵۸۲، کشاف القناع ۶/۲۱۱-۲۱۲، المنتقی ۳/۱۱۲۔
(۴) سورۂ مائدہ/۵۔

---

(۱) المجموع ۹/۷۱۔
(۲) احکام أہل الذمہ ۱/۲۵۹۔
حدیث عبد اللہ بن مغفل: ''أن جرابا من شحم......'' کی روایت بخاری (الفتح ۹/۶۳۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۹۳ طبع الحلبی) نے قریب قریب الفاظ میں کی ہے۔
(۳) احکام أہل الذمہ ۱/۲۵۹۔ حدیث: ''أن يهودية أهدت لرسول الله ﷺ شاة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/۲۳۰ طبع السّلفیہ) نے کی ہے۔
(۴) المنتقی ۳/۱۱۲، المجموع ۹/۷۱، المغنی ۸/۵۸۳، احکام أہل الذمہ ۱/۲۵۸۔

اس لئے کہ اللہ تعالی نے ہمارے لئے اہل کتاب کا کھانا مباح قرار دیا ہے اور چربی ان پر حرام ہے، ان کا کھانا نہیں ہے، اس لئے ہمارے لئے مباح نہ ہوگی [۱]۔

قاضی ابومحمد نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ یہود پر حرام چربی مکروہ ہے، اس کا درجہ ان کے نزدیک حرام اور مباح کے درمیان ہے [۲]۔

(۱) أحکام أہل الذمہ ۱/ ۲۶۰۔

(۲) المنتقی ۳/ ۱۱۲، أحکام أہل الذمہ ۱/ ۲۵۸۔

شذوذ

تعریف:

۱ – شذوذ، لغت میں شذیشذ شذوذا کا مصدر ہے، یعنی اکیلا ہونا، دوسروں سے الگ ہونا۔

شاذ جو اکیلا ہو یا جماعت سے باہر اور الگ ہو، صحیح راہ کے خلاف لوگوں سے الگ ہو۔ لیث سے منقول ہے کہ شذ الرجل: کا معنی اپنے ساتھیوں سے الگ ہوگیا، اسی طرح جو چیز الگ تھلگ ہو وہ شاذ ہے [۱]۔

حنفیہ اور مالکیہ کی اصطلاح میں شاذ وہ ہے جو مشہور یا راجح یا صحیح کے مقابل ہو، یعنی وہ مرجوح، ضعیف یا غریب رائے ہے، حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ اصح، صحیح کے بالمقابل ہے اور صحیح ضعیف کے بالمقابل ہے، لیکن بیری کی اشباہ کے حواشی میں ہے: مناسب ہے کہ اس میں غالب کی قید لگائی جائے۔ اس لئے کہ ہم نے اصح کے بالمقابل شاذ روایت پایا ہے، جیسا کہ "شرح المجمع" میں ہے [۲]۔

"فتح العلی المالک" میں ہے: جو مقلد رخصتوں کی تلاش میں نہ ہو وہ اگر مشہور پر عمل کو چھوڑ کر شاذ پر عمل کرے جس میں رخصت ہو تو ان لوگوں کے نزدیک صحیح ہے جو کہتے ہیں کہ ارجح کی تقلید لازم نہیں ہے [۳]۔

(۱) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۵۰۔

(۳) فتح العلی المالک ۱/ ۶۱ - ۶۲، نیز دیکھئے: الخرشی ۱/ ۳۵-۳۶، العدوی۔

شافعیہ کے نزدیک ہمیں اس کی تعریف نہیں ملی، ہمارے علم کے مطابق حنابلہ نے شاذ کی تعبیر نہیں اختیار کی ہے، ضعیف کے بارے میں ان کا کلام کرنا اور ترجیح کے بغیر اس پر عمل کرنے سے ان کا منع کرنا اس میں داخل ہے۔

نووی نے کہا ہے کہ کبھی کبھی تقریباً دسیوں مصنفین کسی شئ کا یقین رکھتے ہیں، حالانکہ وہ مذہب میں راجح کے مقابلہ میں شاذ ہوتا ہے، اور جمہور کے خلاف ہوتا ہے[1]۔

محدثین کے نزدیک شاذ کیا ہے۔ اس میں ان کے یہاں اختلاف ہے، امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ شاذ یہ ہے کہ ثقہ کوئی حدیث روایت کرے جو لوگوں کی روایت کے خلاف ہو، شاذ وہ نہیں ہے کہ ایسی روایت کرے جس کو دوسرے کسی نے نہ روایت کیا ہو، اہل حجاز کی ایک جماعت سے یہ منقول ہے۔

حفاظ حدیث کے نزدیک شاذ وہ ہے جس کی صرف ایک ہی سند ہو، خواہ شاذ ثقہ ہو یا غیر ثقہ ہو، البتہ جس روایت میں ثقہ شاذ ہوں، اس میں توقف کیا جائے گا، وہ قابل حجت نہ ہوگی اور جس میں غیر ثقہ شاذ ہوں وہ قابل رد ہوگی[2]۔

اس کی تفصیل ''اصولی ضمیمہ'' میں دیکھی جائے۔

شاذ سے متعلق احکام:

۲- قول شاذ پر عمل کرنے، فتوی دینے اور فیصلہ کرنے کا حکم، مجتہد، مقلد اور عامی لوگوں کے اعتبار سے الگ الگ ہے۔

مجتہد کے لئے فی الجملہ تقلید کرنا جائز نہیں ہے، اس پر واجب ہے کہ دلائل پر نظر رکھے اور ان کے درمیان کسی کو ترجیح دے، اس سلسلہ میں خود عمل کرنا، فتوی دینا یا فیصلہ کرنا سب برابر ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''اجتہاد''، ''تقلید''، ''قضاء'' اور ''فتوی'' میں دیکھی جائے۔

۳- یہ حکم مجتہد مطلق کے اعتبار سے ہے۔ جو شخص مذہب میں مجتہد ہو اس پر واجب ہے کہ مذہب کے امام اور ان کے اصحاب کی آراء میں نظر وفکر کرے اور قوت دلیل کے اعتبار سے اس کی نگاہ میں جو اصح اور ارجح ہو اس پر عمل کرے، خواہ یہ رای شاذ اور مرجوع عنہ ہی کیوں نہ ہو، مثلاً امام شافعی کے دو اقوال ہیں: قدیم اور جدید، جدید ہی صحیح ہے اور اسی پر عمل ہے، اس لئے کہ جب جدید قدیم کے خلاف ہو تو قدیم مرجوع عنہ ہوتا ہے، الا یہ کہ کوئی قدیم میں سے مستثنی ہو، اور بعض فقہاء شافعیہ نے بعض مسائل میں قول قدیم پر فتوی دیا ہے تو اس کو امام شافعی کا مذہب نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ قدیم پر فتوی دینے والوں کے نزدیک ان سے اجتہاد کے مطابق دلائل کے ظاہر ہونے کی وجہ سے وہی صحیح ہے۔ ابو عمرو بن الصلاح نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے کسی نے قدیم قول کو اختیار کیا تو اس نے امام شافعی کے علاوہ دوسرے کا مذہب اختیار کیا، اگر اس کے اجتہاد میں وہ صحیح ہو، اس لئے کہ اگر صاحب اجتہاد ہوگا تو اپنے اجتہاد پر عمل کرے گا، اگر اس کا اجتہاد، تقلید سے ملا ہوا مقید اجتہاد ہوگا تو اس ملاوٹ کو اس امام کی تقلید سے نقل کرے گا اور اگر فتوی دے گا تو اپنے فتوی میں اس کو بیان کردے گا۔ علامہ نووی نے کہا ہے کہ جو شخص مذہب میں تخریج

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۸۳۔
(۲) الباعث الحثیث رص ۶۴ طبع دار الفکر بیروت، المجموع للنووی ۱/ ۱۰۱ المطبعی۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۳۰۱-۳۰۵، شائع کردہ دار الفکر بیروت، الزیلعی مع حاشیۃ الشلبی ۴/ ۱۸۹-۱۹۰، ابن عابدین ۴/ ۳۲۹-۳۳۰، منح الجلیل ۲/ ۵۸، التبصرہ بہامش فتح العلی ۱/ ۵۶-۵۷، القوانین الفقہیہ ر ۲۹۲، المجموع ۱/ ۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۶، المغنی ۷/ ۲۷۴-۲۷۵، ۹/ ۵۲-۵۶، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۷۸، کشاف القناع ۶/ ۳۱۵، الأشباہ لابن نجیم رص ۱۰۸۔

واجتہاد کا اہل ہے اس پر لازم ہے کہ عمل کرنے اور فتوی دینے میں دلیل کے تقاضا کی اتباع کرے، اور اپنے فتوی میں یہ واضح کردے کہ یہ اس کی رائے ہے اور امام شافعی کا مذہب جیسا کہ انہوں نے قول جدید میں صراحت کی ہے یہی ہے [۱]۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب اس قول کو اختیار کرتے تھے۔ جس کی دلیل ان کی نگاہ میں قوی ہوتی تھی، خواہ وہ قول مرجوع عنہ ہی کیوں نہ ہو، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ میں نے کوئی ایسا قول نہیں اختیار کیا جس میں میں نے امام ابوحنیفہ کی مخالفت کی ہو اور انہوں نے یہ قول اختیار نہ کیا ہو، امام زفر سے منقول ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے جب بھی امام ابو حنیفہؒ کی مخالفت کی تو اس قول میں مخالفت کی جو انہوں نے پہلے کہا پھر اس سے رجوع کرلیا، ابن عابدین نے کہا ہے کہ یہ اس طرف اشارہ ہے کہ انہوں نے اختلاف کی راہ نہیں اختیار کی، بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا اجتہاد و رائے سے کہا [۲]۔

شیخ علیش نے ذکر کیا ہے کہ ائمہ کے ان اقوال کی تدوین کا فائدہ جس سے مذہب کے امام نے رجوع کرلیا ہے یہ ہے کہ مجتہد اور رتبۂ ترجیح پر فائز شخص کے لئے اس کو اختیار کرنا جائز ہے، اہل مذہب کے بہت سے شیوخ کے یہاں یہ بات پائی جاتی ہے، علامہ ابن القاسم نے اپنی کتاب میں تیرہ جگہ ایسا کیا ہے اور اشہب اور سحنون نے اس کو قبول کیا ہے [۳]۔

۴- رہا کسی مذہب کا مقلد تو فی الجملہ متفق علیہ اصل یہ ہے کہ مذہب میں صرف مشہور، راجح یا صحیح قول پر عمل کرے گا یا فتوی دے گا یا فیصلہ

(۱) المجموع ۱/ ۱۱۳-۱۱۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۶-۴۸-۵۲-۵۳۔

(۳) فتح العلی المالک ۱/ ۶۵۔

کرے گا، شاذ قول پر ایسا نہیں کرے گا [۱]۔

شیخ علیش نے اختلاف مقلد (جو درجہ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو) اور عامی کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ کیا ان دونوں پر کسی معین مذہب کا التزام واجب ہے یا نہیں؟ اور کیا اس سے خروج جائز ہے یا نہیں؟ اور کیا اس کے لئے جائز ہے کہ کسی مفضول کی تقلید کرے یا اس پر واجب ہے کہ علم میں ارجح کی تلاش کرے، شیخ علیش نے اس کے بعد لکھا ہے کہ جب آپ نے یہ جان لیا تو یہ بھی معلوم ہوگیا ہوگا کہ جو مقلد رخصتوں کی تلاش میں نہ ہو، اگر وہ مشہور پر عمل کو چھوڑ کر شاذ پر عمل کرے جس میں رخصت ہے تو ان لوگوں کے نزدیک صحیح ہے جو کہتے ہیں کہ ارجح کی تقلید لازم نہیں ہے [۲]۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں تفصیلات ہیں جنہیں اصطلاح ''اجتہاد'' اور ''تقلید'' میں دیکھا جائے۔

ابن ابی زید نے کہا ہے کہ مقلد کو اختیار دینا صحیح نہیں ہے، بلکہ قول راجح کو اختیار کرنا اس کے لئے متعین ہے۔ اگر وہ ترجیح کا اہل ہو تو ارجح پر عمل کرنا واجب ہے، اس بنا پر کہ اجتہادات میں صحیح تک پہنچنے والا ایک ہی ہوتا ہے، اور فاضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید کرنا ممنوع ہے۔ اس قول کی تائید اصولی قواعد سے ہوتی ہے، یہی رائے حجۃ الاسلام امام غزالی اور امام مازری کی ہے۔ یہی حق اور درست ہے، جو لوگ فتوی اور قضاء میں اس کے علاوہ راہ پر چلے انہوں نے اپنی خواہشات کی اتباع کی ہے، اور ہلاک ہوگئے ہیں، لہذا ہر راسخ عالم کے نزدیک راجح پر عمل کرنا متعین ہے، اگر مقلد کو کسی خاص مسئلہ میں اختلاف نظر آئے اور اس مسئلہ میں کوئی قول، شہرت، عمل یا کسی

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۱-۵۲، ۴/ ۳۳۵۔

(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۶۰-۶۱، شائع کردہ دار المعرفہ، یا ۱/ ۵۱-۵۲ طبع التجاریہ۔

وجہ سے راجح موجود ہوتو راجح پر عمل کرنا اس پر واجب ومتعین ہے، انتہائی سخت ضرورت یا واضح مفسدہ کے بغیر دوسرے قول پر فتوی نہیں دے گا[1]۔

ابواسحاق الشاطبی نے کہا ہے کہ مقلد یا مفتی کے لئے مشہور کے علاوہ پر فتوی دینا حلال نہیں ہے[2]۔

ابوالفضل قاسم العقبانی نے لکھا ہے کہ اگر قاضی شاذ قول کے مطابق فیصلہ کردے تو جس حکم میں اس نے مشہور سے شاذ کی طرف عدول کیا ہے اس میں غور کیا جائے گا، اگر اس نے اسی کو مشہور سمجھ کر اس کے مطابق فیصلہ کیا ہے تو اس کا فیصلہ توڑ دیا جائے گا، اور اگر یہ جانتے ہوئے کہ وہ شاذ ہے، اس لئے اس کے مطابق فیصلہ کیا ہے کہ وہ اس کے نزدیک راجح ہے تو اگر وہ اہل نظر میں سے ہوگا جو راجح، مرجوح کو پہچانتے ہیں تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اور اگر علم کے اس مقام پر نہیں ہوگا تو اس جیسے عمل پر اس کی سرزنش کی جائے گی، یعنی اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

علامہ مازری (جو طبقہ مجتہدین میں سے ہیں) ہمیشہ قول مشہور پر فتوی دیتے تھے۔ اس کے خلاف لوگوں کو آمادہ کرنے کے لئے راضی نہیں ہوتے تھے۔ لیکن ایک بار انہوں نے شاذ پر فتوی دیدیا، اور یہ کھیتی کرنے کے بعد غاصب کے قبضہ سے زمین کے واپس لینے کے مسئلہ میں امام مالک سے داؤدی کی روایت میں ہوا، حالانکہ ان کو اعتراف تھا کہ یہ ضعیف اور شاذ ہے۔ ان کی عادت تھی کہ وہ ہمیشہ مشہور قول کے مطابق جس پر جماعت و جمہور کا عمل ہوتا تھا فتوی دیتے تھے۔ مگر اپنی اس عادت کے خلاف، اہل بغاوت وفساد میں سے ظلم وتعدی کرنے والوں پر سختی کی غرض سے ایسا فتوی دیا اور یہ

(۱) فتح العلی ۱/ ۶۲-۶۳، شائع کردہ دارالمعرفہ۔
(۲) فتح العلی ۱/ ۵۵-۵۶-۶۴-۶۵۔

شریعت میں اور مذہب کے قواعد میں پسندیدہ ہے[1]۔

۵- سبکی نے کہا ہے کہ اگر قاضی اہل ترجیح میں سے ہو، اور کسی منقول قول کو عمدہ دلیل کی بنیاد پر راجح قرار دے تو جائز ہے، اور اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اگرچہ اکثر اصحاب مذہب کے نزدیک مرجوح ہو، بشرطیکہ اپنے مذہب سے نہ نکل جائے۔ اس کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے مذہب میں شاذ اور غریب قول پر فیصلہ کرے (یعنی اس بنیاد پر کہ یہی مذہب ہے) اگرچہ وہ اس کے نزدیک راجح ہو۔ اس لئے کہ وہ اپنے مذہب سے نکل جانے والے کی طرح ہوگا، لہذا اگر وہ اپنے مذہب سے باہر کسی قول کے مطابق فیصلہ کرے گا جو اس کے نزدیک راجح ہو، تو اگر امام نے منصب قضاء کی ذمہ داری سپرد کرتے وقت کسی خاص مذہب کے التزام کی شرط نہیں لگائی تھی تو اس کا فیصلہ صحیح ہوگا، اور اگر صراحت کے ساتھ یا عرف میں اس کی شرط ہو تو فیصلہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس کے اختیار میں داخل نہیں ہے[2]۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ جو شخص کسی خاص امام کے مذہب سے منسوب ہو، اس کے لئے ایسے مسئلہ میں جس میں اس کے امام سے دو اقوال منقول ہوں، یا اصحاب مذہب کے دو رجانات ہوں جائز نہیں ہے کہ اپنے اختیار سے کسی ایک قول کے مطابق فتوی دے یا فیصلہ کرے بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ غور کرے کہ ان دونوں میں سے کون دلائل اور مذہب کے قواعد سے قریب تر ہے، اسی کے مطابق عمل کرے گا۔ کیونکہ وہی قوی ہوگا[3]۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۶۴-۶۵ طبع مصطفیٰ محمد۔
(۲) الأشباہ للسیوطی ص ۱۰۴-۱۰۵ طبع دارالکتب العلمیہ۔
(۳) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۵۸، مطالب أولی النہی ۶/ ۴۴۷۔

شراء

دیکھئے: ''بیع''۔

شُرب

تعریف:

۱- لغت میں شرب (ضمہ کے ساتھ) ہر سیال چیز کا لینا ہے، پانی ہو یا کوئی دوسری چیز [۱]۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال اسی لغوی معنی میں کرتے ہیں۔

شرعی حکم:

۲- اصل یہ ہے کہ تمام مشروبات کا پینا جائز ہے، سوائے ان مشروبات کے جن کی حرمت پر کوئی دلیل موجود ہو [۲]۔

اگر نہ پینے میں انسانی جان یا اس کے بعض اعضاء کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو یا فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی (کمزوری) پیدا کرے تو اس پر اس چیز کا پینا واجب ہے جس سے ضرر کا خوف زائل ہو جائے [۳]۔

قرطبی کہتے ہیں: رہی وہ چیز جس کی ضرورت ہو اور یہ وہ ہے جس سے پیاس بجھ جائے تو اس کا استعمال عقلاً وشرعاً مندوب ہے، اس لئے کہ اس میں جان کی حفاظت اور حواس کی نگہبانی ہے [۴]۔

---

(۱) المفردات للراغب الأصفہانی، التعریفات للجرجانی، طلبۃ الطلبہ رص ۳۱۹، شائع کردہ دار القلم۔

(۲) الجصاص ۳ر۴۱ طبع المطبعۃ البہیۃ المصریہ۔

(۳) الجصاص ۳ر۴۱، ابن عابدین ۵ / ۲۱۵۔

(۴) القرطبی ۷ر۱۹۱۔

جصاص کہتے ہیں: بہرحال وہ حالت جس میں نہ پینے سے انسان کو ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو ایسی صورت میں پینا مباح ہے[1]۔

حاجت سے زائد پینے کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ حرام ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے۔

ابن العربی کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے[2]۔

پینے کے آداب:

(۱) پیتے وقت بسم اللہ کہنا:

۳- پینے سے پہلے بسم اللہ کہنا مستحب ہے۔

صاحب ''غایۃ المنتہی'' کہتے ہیں: پینے والا ہر پینے کے شروع میں بسم اللہ کہے اور ہر پینے کے بعد الحمدللہ کہے۔

علماء کا کہنا ہے کہ بسم اللہ زور آواز سے کہنا مستحب ہے، تاکہ دوسرا بھی سن لے اور وہ بھی اس سلسلہ میں باخبر ہو جائے، اگر پینے سے پہلے جان بوجھ کر یا بھول سے، یا لاعلمی میں یا مجبوری کی وجہ سے یا کسی دوسرے عارض کی وجہ سے بسم اللہ ترک کردے، پھر پینے کے دوران یا پینے کے بعد بسم اللہ کہنے پر قادر ہو جائے تو مستحب ہے کہ بسم اللہ کہے اور یہ الفاظ کہے: **بسم اللّٰه أوله و آخره**''، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ''**إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله فإن نسي أن يذكر الله في أوله فليقل بسم الله أوله و آخره**''[3] (جب تم میں سے کوئی کھائے تو چاہئے کہ اللہ کا نام لے، اگر شروع میں اللہ کا نام لینا بھول جائے تو اسے چاہئے کہ کہے: '' **بسم اللّٰه أوله و آخره**''۔

تسمیہ صرف ''بسم اللہ'' کہنے سے حاصل ہو جاتا ہے، اگر ''**بسم الله الرحمن الرحيم**'' کے الفاظ کہے تو زیادہ بہتر ہے[1]۔

(۲) داہنے ہاتھ سے پینا:

۴- داہنے ہاتھ سے پینا مستحب ہے، اور بائیں ہاتھ سے پینا مکروہ ہے اگر کوئی عذر نہ ہو، اس لئے کہ حدیث ہے: ''إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه، و إذا شرب فليشرب بيمينه، فإن الشيطان يأكل بشماله و يشرب بشماله''[2] (جب تم میں سے کوئی کھائے تو چاہئے کہ داہنے ہاتھ سے کھائے، اور جب پیئے تو چاہئے کہ داہنے ہاتھ سے پیئے، اس لئے کہ شیطان بائیں ہاتھ سے کھاتا ہے اور بائیں ہاتھ سے پیتا ہے)، اور اگر کوئی ایسا عذر ہو جو داہنے ہاتھ سے پینے میں مانع ہو، یعنی کوئی مرض ہو یا کوئی زخم یا اس کے علاوہ کوئی اور وجہ ہو تو بائیں ہاتھ سے پینے میں کوئی کراہت نہیں ہے[3]۔

(۳) تین سانس میں پینا:

۵- سنت یہ ہے کہ تین سانس میں پانی پیا جائے، اس لئے کہ حضرت

---

(۱) الجصاص ۳/۴۱۔

(۲) القرطبی ۷/۱۹۱، ابن العربی ۲/۷۷۔

(۳) حدیث: ''إذا أكل أحدكم فليذكر اسم الله'' کی روایت ابوداؤد (۴/۱۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/۲۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/۱۸۹، المنتقی ۵/۱۳۵، الشرح الصغیر ۴/۷۵۰، مطالب أولی النہی ۵/۲۴۱-۲۴۴، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۱۷۸، ۱۷۹۔

(۲) حدیث: ''إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه......'' کی روایت مسلم (۳/۱۵۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/۱۹۱-۱۹۲، الشرح الصغیر ۴/۷۵۵، مطالب أولی النہی ۵/۲۴۹۔

انسؓ سے مروی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يتنفس في الإناء ثلاثاً" (نبی اکرم ﷺ برتن میں تین مرتبہ سانس لیا کرتے تھے)، ایک روایت کے الفاظ ہیں: "كان يتنفس ثلاثا، و يقول: إنه أروى و أبرأ و أمرأ"[1]۔ "أروى" یعنی زیادہ سیراب کرنے والا "أبرأ" یعنی مرض سے یا کسی ایسی تکلیف سے جو ایک ہی سانس میں پینے سے پہنچتی ہو، زیادہ حفاظت کرنے والا، اور "أمرأ" یعنی بہت زیادہ خوشگوار۔

شوکانی اس حدیث پر تعلیق کرتے ہوئے کہتے ہیں: یہ تینوں چیزیں اسی وقت حاصل ہوتی ہیں جب کہ پیالہ کے باہر تین سانس لے کر پیا جائے[2]۔

پھر ایک سانس میں پینے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ابن المسیب اور عطاء بن ابی رباح سے مروی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایک سانس میں پینے کو جائز قرار دیتے ہیں، ابن عباس، طاؤس اور عکرمہ سے مروی ہے کہ ایک سانس میں پینا مکروہ ہے، اور حضرت ابن عباسؓ کا کہنا ہے کہ یہ شیطان کا پینا ہے[3]۔

(۴) برتن میں سانس نہ لینا:

۶- پینے کے دوران سانس لیتے وقت پیالے کو دور رکھنا مندوب ہے، جس طرح برتن میں پھونکنا مکروہ ہے، اسی طرح اس میں سانس لینا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى أن يتنفس في الإناء أو ينفخ فيه"[1] (نبی ﷺ نے برتن میں سانس لینے یا اس میں پھونک مارنے سے منع فرمایا ہے)۔

ابوالولید الباجی نے برتن میں پھونک مارنے سے منع کرنے کی حکمت بتاتے ہوئے کہا کہ آپ ﷺ نے اپنی امت کو مکارم اخلاق کا حامل بنانے کے لئے پینے والی چیز میں پھونک مارنے سے منع فرمایا، اس لئے کہ ممکن ہے پانی کے برتن میں پھونک مارنے والے کے تھوک کی کچھ مقدار پھونک کے ساتھ اس برتن میں پڑ جائے تو دیکھنے والے کو ناگوار گزرے اور پانی اس کے لئے خراب ہو جائے[2]۔

شوکانی کہتے ہیں: اس برتن میں جس سے وہ پی رہا ہے سانس لینے کی ممانعت اس لئے ہے، تا کہ اس کے منہ سے تھوک نہ نکلے جس سے اس کے بعد پینے والے کو ناگواری محسوس ہو، یا اس تھوک میں ناپسندیدہ بو ہو جو پانی یا برتن میں لگ جائے[3]۔

(۵) کھڑے ہو کر نہ پینا:

۷- آپ ﷺ کا طریقہ بیٹھ کر پینے کا تھا، اور یہی طریقہ آپ کا معمول تھا، چنانچہ صحیح روایت ہے: "أنه نهى عن الشرب قائماً"[4] (آپ ﷺ نے کھڑے ہو کر پینے سے منع فرمایا) اور

---

(۱) حدیث: "كان يتنفس في الإناء ثلاثا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۲-۱۶۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور قول: "إنه أروى وأبرأ وأمرأ" کی روایت تنہا مسلم نے کی ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۲/ ۲۹۵، نیل الأوطار ۸/ ۱۹۲ طبع العثمانیہ۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۱/ ۲۰۱۔

(۱) حدیث: "نهى أن يتنفس في الإناء ......" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) المنتقی ۷/ ۲۳۶، نیز دیکھئے: الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۸۰، مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۸۔

(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۴-۷۵۵، نیل الأوطار ۸/ ۱۹۲۔

(۴) حدیث: "نهى عن الشرب قائما" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے۔

صحیح روایت یہ بھی ہے:"أنه أمر الذي شرب قائماً أن یستقيء"[(۱)] (آپ ﷺ نے کھڑے ہوکر پینے والے کو قے کردینے کا حکم فرمایا) اور یہ بھی صحیح روایت ہے:"أنه شرب قائماً"[(۲)] (آپ ﷺ نے کھڑے ہوکر پیا)۔

نووی کہتے ہیں: درست یہ ہے کہ ممانعت کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا جائے، اور جہاں تک آپ ﷺ کے کھڑے ہوکر پینے کا تعلق ہے تو یہ بیان جواز کے لئے ہے، لہذا نہ کوئی اشکال رہا اور نہ کوئی تعارض، اور ہم نے جو توجیہ ذکر کی بالآخر وہی صورت متعین ہوتی ہے۔

پھر کہتے ہیں: اگر کہا جائے کہ کھڑے ہوکر پینا کیسے مکروہ ہوسکتا ہے جب کہ آپ ﷺ نے ایسا کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کا فعل جب بیان جواز کے لئے ہو تو مکروہ نہیں ہوگا، بلکہ اس کی وضاحت آپ ﷺ پر واجب ہے۔

یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے وضو میں ایک ایک مرتبہ اعضاء کو دھویا، اور اونٹ پر بیت اللہ کا طواف کیا، حالانکہ اس بات پر اجماع ہے کہ وضو میں اعضاء کو تین تین مرتبہ دھونا اور چل کر بیت اللہ کا طواف کرنا زیادہ کامل ہے، ایسی مثالیں بے شمار ہیں، چنانچہ آپ ﷺ ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ کرکے کسی چیز کے جواز کو بتلاتے تھے، لیکن ہمیشہ اس چیز سے متعلق افضل پر عمل کرتے تھے، اسی طرح آپ ﷺ وضو میں اکثر تین تین مرتبہ دھوتے تھے، اور چل کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے، اور اکثر بیٹھ کر پیتے تھے۔

نووی نے "الروضہ" میں رافعی کے تابع ہوکر کہا: کھڑے ہوکر پینا مکروہ نہیں ہے، مزید کہتے ہیں: مختار قول یہ ہے کہ بلا عذر کھڑے ہوکر پینا خلاف اولی ہے، صحیح مسلم میں صریح احادیث کے اندر اس کی ممانعت ہے، بعض مالکیہ نے ممانعت والی احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ منسوخ ہیں[(۱)]۔

(٦) پانی کا چوسنا:

۸- پانی کو چوس کر پینا مندوب ہے اور اس کو گڑگڑا کر پینا مکروہ ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**إذا شرب أحدكم فليمص مصاً ولايعب عباً فإن الكباد من العب**"[(۲)] (جب تم میں سے کوئی پیئے تو اسے چاہئے کہ وہ چوس کر پیئے اور گڑگڑائے نہیں، اس لئے کہ کباد گڑگڑانے سے ہی ہوتا ہے)۔

کباد جگر کے درد کو کہتے ہیں، اور پانی ہی کا حکم ہر سیال چیز کا ہے جیسے کے دودھ[(۳)]۔

رحیبانی کہتے ہیں: دودھ کو گڑگڑا کر پیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کھانا ہے[(۴)]۔

(۷) پینے والی چیز میں کمی کرنا:

۹- کھانے اور پینے والی چیز میں اتنی مقدار میں کمی کرکے معدہ کو ہلکا

---

(۱) حدیث:"أمر الذي شرب قائما أن يستقئ" کی روایت مسلم (۱۶۰۱/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث:"صح عنه أنه شرب قائما" کی روایت بخاری (الفتح ۸۱/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۶۰۱/۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۹۵/۱۳، روضۃ الطالبین ۳۴۰/۷، عمدۃ القاری ۱۹۳/۲۱، زاد المعاد ۲۲۹/۴۔

(۲) حدیث:"إذا شرب أحدكم فليمص مصا......" کی روایت عبدالرزاق (۴۲۸/۱۰ طبع المجلس العلمی) اور ان سے بیہقی (۲۸۴/۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے ابن ابی حسین کی سند سے مرسلاً کی ہے، اس طرح بیہقی نے ارسال کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۳) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱۸۰/۳، الشرح الصغیر ۷۵۴/۴۔

(۴) مطالب أولی النہی ۲۴۳/۵۔

کرنا مطلوب ہے جس سے ضرر لاحق نہ ہو اور نہ عبادت میں سستی پیدا ہو[۱]۔

ابن مفلح کہتے ہیں: جان لو کہ اگر کسی نے کھانے اور پینے کی چیز میں بہت زیادہ کمی کی تو اس نے اپنے جسم یا اس کے کسی حصہ کو نقصان پہنچایا، یا اس فعل سے کوتاہی برتی جو اللہ کے حق کے لئے یا کسی آدمی کے حق کے لئے واجب ہے، مثلاً ان لوگوں کے لئے کمانا جس کے اخراجات اس کے ذمہ لازم ہیں، بلاشبہ ایسا کرنا حرام ہے، ورنہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اگر امر شرعی سے تجاوز کر جائے[۲]۔

(۸) مشکیزہ میں منہ لگا کر پینا:

۱۰- مشکیزہ میں منہ لگا کر پینا مکروہ ہے، یہی حکم مشکیزہ کو پھاڑ کر پینے کا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن الشرب من في السقاء"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے مشکیزہ میں منہ لگا کر پینے سے منع فرمایا) اور ابو سعید خدریؓ کی حدیث ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن اختناث الأسقية"[۴] (رسول اللہ ﷺ نے مشکیزوں کو پھاڑنے سے منع فرمایا)، یعنی ان کے منہ پھاڑ دیئے جائیں، پھر ان سے پیا جائے[۵]۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۷۵۲-۷۵۳۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۲۰۰۔

(۳) حدیث: "نهى عن الشراب من في السقاء" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۹۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "نهى عن اختناث الأسقية" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۵) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۸، الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۸۲، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۴۰۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ کراہت یہاں پر تنزیہی ہے، تحریمی نہیں، نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے[۱]۔

اس سلسلہ میں کئی احادیث ہیں جو مشکیزہ سے منہ لگا کر پینے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، عراقی جواز پر دلالت کرنے والی احادیث اور ممانعت پر دلالت کرنے والی احادیث کے درمیان جمع کے سلسلہ میں کہتے ہیں: اگر اس طرح فرق کیا جائے کہ جہاں کوئی عذر ہو جیسے مٹکا لٹکا ہوا ہو اور پیاسا کوئی برتن نہ پائے اور اپنے ہاتھ سے لینے پر قدرت نہ ہو تو ایسی صورت میں کراہت نہیں ہے اور اسی پر ان احادیث کو محمول کیا جائے گا جو مشکیزہ سے منہ لگا کر پینے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، اور جہاں کوئی عذر نہ ہو اس پر ممانعت والی احادیث کو محمول کیا جائے گا[۲]۔

ایک قول یہ ہے: فعلی حدیث کے علاوہ جواز پر دلالت کرنے والی کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اور ممانعت والی تمام احادیث قولی ہیں، لہذا یہی زیادہ راجح ہیں[۳]۔

ممانعت کی حکمت کی وجہ جسے بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے، یہ بیان کی جاتی ہے کہ مشکیزہ کے اندرون میں پانی کے ساتھ کچھ کیڑوں کا اندر چلا جانا خارج از امکان نہیں ہوتا، پس وہ پینے والے کے منہ میں چلا جائے گا، اور اسے معلوم بھی نہ ہوگا، چنانچہ اس بنیاد پر اگر کسی نے مشکیزہ کو بھرا اور وہ اس میں جانے والے پانی کو دیکھ رہا ہے، پھر اس کو مضبوطی سے باندھ دیا، پھر جب پینے کا ارادہ ہو تو اسے کھولے اور پی لے، تو ممانعت ایسی صورت حال کو شامل نہ ہوگی، ایک قول یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ان الفاظ میں وارد ہے: "نهى أن

(۱) عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۹۹۔

(۲) نیل الأوطار ۸/ ۱۹۷ طبع العثمانیہ۔

(۳) عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۹۹۔

يشرب من في السقاء لأن ذلک ينتنه"[۱] (آپ ﷺ نے مشکیزہ سے منہ لگا کر پینے سے منع فرمایا، اس لئے کہ اس طرح اس میں بدبو آ جاتی ہے) اور یہ عام ہے، ایک قول یہ ہے کہ مشکیزہ سے منہ لگا کر پینے والے پر پانی غالب ہوتا ہے، چنانچہ پانی اس سے کہیں زیادہ بہہ جاتا ہے، جتنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور اس کا بھی اندیشہ رہتا ہے کہ ایسا کرنے سے اچھولگ جائے یا اس کے کپڑے بھیگ جائیں[۲]۔

(۹) برتن کے شگاف سے پینا:

۱۱- برتن کے شگاف زدہ حصے کی طرف سے پینا مکروہ ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن الشرب من ثلمة القدح و أن ينفخ فی الشراب"[۳] (رسول اللہ ﷺ نے پیالہ کے شگاف سے پینے سے اور پینے کی چیز میں پھونک مارنے سے منع فرمایا)۔

خطابی کہتے ہیں: پیالہ کے شگاف سے پینے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ جب اس سے پیئے گا تو پانی کے قطرے اس کے چہرہ اور کپڑے پر بہیں گے، کیونکہ پینے والے کے ہونٹ شگاف پر پوری طرح نہیں جمتے ہیں، جس طرح پیالے اور گلاس میں صحیح جگہ پر جمتے ہیں[۴]۔

(۱) حدیث: "نهى أن يشرب من في السقاء، لأن ذلک ينتنه" کی روایت حاکم (۱۴۰/۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے فتح الباری (۹۱/۱۰ طبع السلفیہ) میں اسے قوی قرار دیا ہے۔

(۲) عمدۃ القاری ۱۹۹/۲۱-۲۰۰، الآداب الشرعیہ ۱۸۲/۳۔

(۳) حدیث: "نهى عن الشرب من ثلمة القدح" کی روایت ابوداؤد (۱۱۱/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن لغیرہ ہے، اس حدیث کے چند شواہد ہیں جن کا ذکر ہیثمی نے المجمع (۷۸/۵ طبع القدسی) میں کیا ہے۔

(۴) الآداب الشرعیہ ۱۸۳/۳، مطالب أولی النہی ۲۴۸/۵، معالم السنن للخطابی ۲۷۴/۴ طبع المطبعۃ العلمیہ حلب۔

(۱۰) پینے کے بعد الحمد للہ کہنا:

۱۲- پینے والے کے لئے پینے کے بعد الحمد للہ کہنا مسنون ہے[۱]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها، أو يشرب الشربة فيحمده عليها"[۲] (بلاشبہ اللہ تعالی اس بندے سے ضرور راضی ہوگا جو ایک مرتبہ کھانا کھائے اور اس پر الحمد للہ کہے، یا ایک مرتبہ پئے اور اس پر الحمد للہ کہے)۔

ابوداؤد نے حضرت ابوایوب کی سند سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ جب کھاتے یا پیتے تھے تو یہ کہتے: "الحمد لله الذى أطعم وسقى وسوغه وجعل له مخرجا"[۳] (تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے کھلایا اور پلایا اور اسے خوشگوار بنایا، اور اس کے لئے نکلنے کا راستہ بنایا)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ جب کھانے سے فارغ ہوتے تھے تو کہتے: "الحمد لله الذى أطعمنا و سقانا و جعلنا مسلمين"[۴] (تمام تعریف اس اللہ کے لئے ہے جس نے ہمیں کھلایا اور پلایا اور مسلمان بنایا)۔

(۱) الفتوحات الربانیہ ۲۲۸/۵-۲۲۹، الإقناع للشربینی الخطیب ۲۳۹/۲۔

(۲) حدیث: "إن الله ليرضى عن العبد......" کی روایت مسلم (۲۰۹۵/۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كان إذا أكل أو شرب قال: الحمد لله الذى أطعم وسقى ......" کی روایت ابوداؤد (۱۸۷/۴-۱۸۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "كان إذا فرغ من طعامه قال: الحمد لله الذي......" کی روایت ابوداؤد (۱۸۷/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور ذہبی نے اسے اضطراب کی وجہ سے اور اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے معلل قرار دیا ہے، جیسا کہ المیزان (۲۲۸/۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

زکریا انصاری کہتے ہیں: تین سانس میں پینا مندوب ہے جس کے شروع میں بسم اللہ اور جس کے اخیر میں الحمدللہ کہا جائے [۱]۔

(۱۱) پینے والی چیز دینے میں داہنی جانب سے شروع کرنا:

۱۳- کھانے پینے والی اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کے دینے میں داہنی جانب سے شروع کرنا مسنون ہے، رحیبانی کہتے ہیں: جب دودھ یا کچھ اور پیئے تو داہنی جانب سے دینا مسنون ہے اگرچہ وہ چھوٹا اور کمتر درجہ کا ہو، اور یہ بات قابل توجہ ہے کہ بڑے کو دینے میں داہنی جانب والے سے اجازت لی جائے، اگر وہ اجازت نہ دے تو اسی سے شروع کرے [۲]۔

حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس دودھ لایا گیا جس میں پانی ملایا گیا تھا، اور آپ ﷺ کی داہنی جانب ایک دیہاتی اور آپ ﷺ کی بائیں جانب حضرت ابوبکرؓ تھے، تو آپ ﷺ نے دودھ پیا، پھر اس دیہاتی کو دیا اور فرمایا: "الأيمن الأيمن" [۳] (داہنی جانب، داہنی جانب)، اور حضرت سہل بن سعد انصاری سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ أتي بشراب فشرب منه و عن يمينه غلام و عن يساره الأشياخ، فقال للغلام : أتأذن لي أن أعطى هؤلاء؟ فقال : والله يا رسول الله ، لا أوثر بنصيبي منك أحدا ، قال : فتله رسول الله ﷺ في يده" [۴] (رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک مشروب لایا گیا تو آپ ﷺ نے اس سے پیا، اور آپ ﷺ کی داہنی جانب ایک لڑکا اور بائیں طرف کچھ بڑے بزرگ تھے، آپ ﷺ نے لڑکے سے پوچھا: کیا تمہاری اجازت ہے کہ میں ان لوگوں کو دیدوں؟ اس نے کہا: خدا کی قسم اے اللہ کے رسول! آپ ﷺ کی طرف سے میں اپنے حصہ میں کسی کو ترجیح نہ دوں گا، راوی کہتے ہیں: پھر رسول اللہ ﷺ نے اسے اس کے ہاتھ میں رکھ دیا)، شیخ ابوالقاسم کہتے ہیں: یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ دینے میں داہنی جانب سے شروع کرنے کا حکم عمر میں بڑے ہونے کے حکم سے زیادہ موکد ہے [۱]۔

(۱) أسنی المطالب ۳/۲۲۸۔
(۲) مطالب أولی النہی ۵/۲۵۱۔
(۳) حدیث انس: "أن رسول الله ﷺ أتي بلبن......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۸۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) حدیث سہل بن سعد: "أن رسول الله ﷺ أتي بشراب......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۸۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

سونے اور چاندی کے برتن میں پینا:

۱۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانا اور پینا حرام ہے، اور اس حرمت میں مرد وعورت دونوں برابر ہیں [۲]۔

ابن المنذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، سوائے اس کے جو معاویہ بن قرہ تابعی سے منقول ہے، اور امام شافعی سے منقول ہے کہ "سماع حرملۃ" میں ہے کہ اس میں ممانعت تنزیہی ہے، کیونکہ اس میں عجمیوں سے مشابہت ہے [۳]۔

جنبی کا پینا:

۱۵- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس پر غسل واجب ہو اس کے لئے مسنون یہ ہے کہ جب کھانے یا پینے کا ارادہ کرے تو وضو کر لے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں:

(۱) مطالب أولی النہی ۵/ ۲۴۷، المنتقی ۷/ ۲۳۸-۲۳۸۔
(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۱۴/ ۲۹، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۱/ ۶۴، المجموع ۱/ ۲۵۰، المنتقی ۷/ ۲۳۵، الہدایہ مع الشروح ۸/ ۸۱۔
(۳) المجموع ۱/ ۲۴۹، فتح الباری ۱۰/ ۹۴۔

"رخص رسول الله ﷺ للجنب إذا أراد أن يأكل أو يشرب أن يتوضأ وضوءه للصلاة"[۱] (جنبی کو رسول اللہ ﷺ نے یہ رخصت دی ہے کہ جب وہ کھانے یا پینے کا ارادہ کرے تو نماز کی طرح وضو کرلے)۔

ابوعلی طبری کہتے ہیں: ایسا کرنا حائضہ کے لئے مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ وضو حدث حیض میں مؤثر نہیں ہوتا ہے جب کہ حدث جنابت میں مؤثر ہوتا ہے، کیونکہ وضو حدث کو ہلکا کردیتا ہے اور اعضاء وضو سے اس کو زائل کردیتا ہے[۲]۔

مالکیہ کی عبارتوں سے یہ ماخوذ ہے کہ جنبی کو کھانے اور پینے کے لئے وضو کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں: صرف سونے کا ارادہ کرنے والے کے لئے وضو ہے جب کہ وہ جنبی ہو، لیکن جو کھانے یا دوبارہ جماع کرنے کا ارادہ کرے تو اسے وضو کا حکم نہیں دیا گیا[۳]۔

نماز میں پینا:

۱۶- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے شخص کو پینے سے روکا جائے گا، اگر وہ فرض نماز میں جان بوجھ کر پی لے تو نماز کا اعادہ اس پر لازم ہوگا[۴]۔

اور اگر وہ بھول کر پی لے تو اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، اس کے لئے سجدۂ سہو مشروع ہوگا، شافعیہ اور حنابلہ نے اس حالت میں نماز کے باطل نہ ہونے کی قید اس شرط کے ساتھ لگائی ہے جب کہ پینا تھوڑا اور معمولی ہو، لیکن اگر پینا زیادہ ہو تو نماز مطلق باطل ہوجائے گی[۱]۔

حنفیہ اور امام اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ مطلق پینا نماز کو فاسد کردے گا، اور جان بوجھ کر پینے اور بھول کر پینے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ یہ باطل کرنے والا فعل ہے جو نماز کی جنس سے نہیں ہے، لہذا پینے میں عمداً اور سہواً دونوں برابر ہیں جیسا کہ عمل کثیر میں ہے[۲]۔

اور جہاں تک نفل نماز کا تعلق ہے تو اکثر فقہاء کے نزدیک جان بوجھ کر پینے سے باطل ہوجائے گی، کیونکہ جو چیز فرض کو باطل کرتی ہے وہ نفل کو بھی باطل کرے گی، نماز کو فاسد کرنے والی دوسری چیزوں کی طرح۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ نفل نماز کو باطل نہیں کرے گا، ابن زبیر اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ان دونوں نے نفل نماز میں پیا، طاؤس سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسحاق کا قول بھی یہی ہے، اس لئے کہ یہ ایک معمولی عمل ہے، لہذا غیر اُکل کے مشابہ ہوگیا۔

لیکن اگر پینا کثیر ہو تو نماز کے فاسد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ کھانے کے علاوہ کوئی عمل جب کثیر ہو تو نماز کو فاسد کردیتا ہے تو کھانا اور پینا بدرجہ اولی فاسد کردے گا[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "صلاۃ"۔

---

(۱) حدیث: "رخص رسول الله ﷺ للجنب......" کو صاحب مطالب أولی النہی (۱/۱۸۶ طبع المکتب الإسلامی) نے نقل کیا ہے، اور اس کی نسبت امام احمد کی طرف کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔
(۲) مطالب أولی النہی ۱/۱۸۶، المغنی ۱/۲۲۹، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/۶۱، المجموع ۲/۱۵۵۔
(۳) المنتقی ۱/۹۸۔
(۴) المجموع ۴/۸۹-۹۰، المغنی ۲/۶۱، الشرح الصغیر ۱/۳۴۳، الزرقانی ۱/۲۵۱، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۷۷۔

---

(۱) المغنی ۲/۶۳، مطالب أولی النہی ۱/۵۳۸، المجموع ۴/۹۰، الزرقانی ۱/۲۵۲۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۴۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۷۷، المجموع ۴/۹۰، المغنی ۲/۶۲۔
(۳) المغنی ۲/۶۱-۶۲۔

روزہ دار کا پینا:

۱۷- روزہ دار پر کھانا اور پینا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ، ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ''(۱) (اور کھاؤ اور پیو جب تک کہ تمہارے اوپر سفید خط سیاہ خط سے نمایاں ہو جائے، پھر روزہ کو رات ہونے تک پورا کرو)۔ اگر اس نے روزہ یاد ہوتے ہوئے اور اس کی حرمت کو جانتے ہوئے پی لیا تو مختار قول یہ ہے کہ اس کا روزہ باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ حضرت لقیط بن صبرہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ''أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما''(۲) (وضو پوری طرح کرو، انگلیوں کے درمیان خلال کرو، ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو، الا یہ کہ تم روزے سے ہو) تو یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر دماغ تک کوئی چیز پہنچ جائے تو روزہ باطل ہو جائے گا۔

ابن المنذر نے روزہ دار کے لئے کھانے اور پینے کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صوم''۔

آب زمزم سے پینا:

۱۸- حج کرنے اور عمرہ کرنے والے کے لئے مستحب ہے کہ آب زمزم سے پیئے اور خوب سیر ہو کر پیئے، تفصیل کے لئے موسوعہ ج/ ۲۴، فقرہ/ ۳ میں ''زمزم'' کی بحث دیکھی جائے۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

(۲) حدیث: ''أسبغ الوضوء، وخلل بين الأصابع......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۱۴۶ طبع الحلبی) نے حضرت لقیط بن صبرہؓ سے کی ہے، اور کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) المجموع / ۶/ ۳۱۲، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/ ۹۱، مطالب أولی النہی ۲/ ۱۹۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۹۰، شائع کردہ دار المعرفہ۔

شِرب

تعریف:

۱-لغت میں شرب: پانی کا حصہ ہے۔

اللہ تعالی نے اپنے نبی صالح علیہ الصلاۃ والسلام کے واقعہ میں ارشاد فرمایا ہے:"قَالَ هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَّ لَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ"[۱] (صالح نے فرمایا کہ یہ ایک اونٹنی ہے پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقرر دن میں ایک باری تمہاری)۔

اس کا اطلاق صرف پانی پر بھی ہوتا ہے، اور باری پر بھی، اور یہ پینے کے حق کا متعین وقت ہے، اور گھاٹ پر بھی ہوتا ہے، اس کی جمع "اشراب" آتی ہے[۲]۔

اور اصطلاح میں شرب: نفع اٹھانے کی باری ہے، یا درخت یا کھیتی کو سیراب کرنے کے لئے شرب سے نفع اٹھانے کا زمانہ ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

شفہ (پانی کا کنارہ):

۲-اس سے مراد وہ پانی ہے جس کی ضرورت انسان کو ہوتی ہے، خواہ وہ خود اپنی پیاس بجھانے کے لئے ہو یا پکانے کے لئے یا وضو اور غسل

(۱) سورۂ شعراء/۱۵۵۔

(۲) لسان العرب، ابن عابدین ۵/۲۸۱، بدائع الصنائع ۶/۱۸۸۔

(۳) سابقہ مراجع۔

کے لئے ہو، اور جس کی ضرورت مویشی اور جانوروں کو پلانے کے لئے ہو، تا کہ پیاس وغیرہ اتنی مقدار کے ذریعہ بجھائی جا سکے جو جانوروں کے لئے مناسب ہو[۱]۔

اجمالی حکم:

حق شرب اور حق شفہ کے اعتبار سے پانی کی قسمیں:

پانی کی ملکیت اور اس سے انتفاع کے اعتبار سے پانی کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم-عام پانی:

۳-یہ کسی ایسی جگہ میں نکلنے والا پانی ہے جو کسی شخص کی خاص ملکیت نہ ہو اور نہ اس کے نکالنے اور جاری کرنے میں لوگوں کے کسی عمل کا دخل ہو جیسا کہ بڑے دریا مثلاً نیل، فرات اور دجلہ، اور دیگر دنیا کی وادیاں اور پہاڑوں سے نکلے ہوئے چشمے، اس طرح کے پانی میں تمام لوگوں کا حق ہے، کسی شخص کو پانی میں اور گزرگاہ میں ملکیت حاصل نہیں ہے۔

ہر شخص کو اس کے کنارہ اور گھاٹ سے انتفاع کا حق ہے، اور اسے یہ حق بھی ہے کہ دریاؤں سے نہریں نکالے، اور اپنی زمین تک پانی پہنچانے کے لئے ان نہروں پر سیراب کرنے والے آلات لگائے، اور اس کے علاوہ پانی سے انتفاع کے دوسرے وسائل بھی استعمال کرنے کا حق ہے۔

کسی حاکم اور اس کے علاوہ کسی شخص کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی بھی طریقے سے پانی کے انتفاع سے کسی کو منع کرے، بشرطیکہ اس کے

(۱) ابن عابدین ۵/۲۸۱۔

عمل کے نتیجہ میں دریا یا لوگوں کی جماعت کو کوئی ضرر لاحق نہ ہو[۱]۔

اس لئے کہ حدیث ہے: "**المسلمون شركاء في ثلاثة: في الكلأ والماء والنار**"[۲] (تمام مسلمان تین چیزوں میں حصہ دار ہیں: گھاس، پانی اور آگ)، اگر اس کے عمل سے عام لوگوں کو ضرر لاحق ہو تو حاکم کو اختیار ہے کہ اس کے عمل سے ضرر والے حصہ کو دور کرے، اس لئے کہ یہ عام مسلمانوں کا حق ہے، اور ان کے حق میں تصرف کے جواز کی شرط یہ ہے کہ ضرر دور ہو جائے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**لا ضرر ولا ضرار**"[۳] (نہ کوئی ضرر قبول کرنا ہے اور نہ کسی کو ضرر پہنچانا ہے) اور عام لوگوں کو بھی اختیار ہے کہ اپنے حق کو ضرر لاحق ہونے کی صورت میں اس کو منع کریں[۴]۔

اور اگر دو یا دو سے زائد اشخاص ہوں تو ہر شخص جتنا چاہے فائدہ اٹھائے گا۔

لیکن اگر پانی کم ہو یا گھاٹ تنگ ہو تو پہلے آنے والے کو مقدم کیا جائے گا، اگر دونوں ایک ساتھ پہنچیں تو دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، اور اگر بعض لوگوں کو زمین سیراب کرنے کے لئے پانی کی ضرورت ہو اور بعض دوسرے لوگوں کو اپنی یا اپنے جانوروں کی پیاس بجھانے کے لئے پانی پینے کی ضرورت ہو تو پینے والے ضرورت مند کو مقدم کیا جائے گا۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۵۱، البدائع ۶/ ۱۹۲، تبیین الحقائق ۶/ ۳۹، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۴، شرح الزرقانی ۷/ ۲/ ۷۔۳۔

(۲) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاثة....." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۵۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے ایک مہاجر آدمی سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت مالک نے المؤطا (۲/ ۷۴۵ طبع الحلبی) میں یحیی المازنی سے مرسلاً کی ہے، لیکن دوسرے مرفوع طرق ہیں جن کی وجہ سے یہ حدیث قوی ہو جاتی ہے، اس کا ذکر ابن رجب نے جامع العلوم والحکم میں کیا ہے (ص ۲۸۶۔۲۸۷ طبع الحلبی)۔

(۴) سابقہ مراجع۔

عام پانی کی تقسیم:

۴- جب کوئی قوم اس طرح کے پانی سے اپنی زمینوں کو سیراب کرنا چاہے تو اگر دریا بڑا ہو اور گھاٹ اتنا چوڑا ہو کہ تمام لوگوں کے لئے کافی ہو تو جو چاہے جب چاہے سیراب کرے اور جتنا چاہے پانی اس سے لے۔

اور اگر پانی کم ہو اور گھاٹ تنگ ہو تو پہلا شخص اپنی زمین سیراب کر لے پھر دوسرے شخص کے لئے پانی چھوڑ دے، پھر دوسرا شخص تیسرے شخص کے لئے، اسی طرح آگے تک۔

یہ اس وقت ہے جب کہ پہلا شخص سیراب کرنے میں نیچی زمین والے سے مقدم ہو، یا دونوں شخص سیراب کرنے میں برابر ہوں، لیکن اگر نیچی زمین والا مقدم ہو تو اسی کو مقدم کیا جائے گا[۱]۔

اگر پہلے شخص یا دوسرے یا ان کے بعد آنے والوں سے کچھ نہ بچے تو باقی لوگوں کے لئے کچھ نہ ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں کے لئے صرف وہی ہے جو بچ جائے تو یہاں کچھ بچا ہی نہیں جیسا کہ میراث میں عصبہ کا معاملہ ہوتا ہے[۲]۔ اس سلسلہ میں اصل حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قبیلہ انصار کے ایک آدمی نے "حرّہ" کے اس نالہ کے سلسلہ میں حضرت زبیرؓ سے جھگڑا کر لیا، مقدمہ نبی علیہ السلام کے پاس پہنچا تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "**اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارک**" **فغضب الأنصاری وقال: يا رسول الله إن كان ابن عمتک؟ فتلون وجه رسول الله** علیہ السلام **ثم قال! يا زبير اسق ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر**"[۳] (اے زبیر تم سیراب کر لو پھر اپنے

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۵، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، المغنی ۵/ ۵۸۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۴، رد المحتار ۵/ ۲۸۲۔

(۲) المغنی ۵/ ۵۸۳، اور سابقہ مراجع۔

(۳) حدیث: "اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارک" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۲۹۔۱۸۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دو، تو انصاری غصہ ہو گیا اور کہا: اے اللہ کے رسول کیا اس لئے کہ وہ آپ کا پھوپھی زاد بھائی ہے؟ اس پر آپ ﷺ کا چہرہ متغیر ہو گیا، پھر آپ ﷺ نے فرمایا: اے زبیر سیراب کرلو پھر پانی باندھ دو، یہاں تک کہ پانی کھجور کی جڑ تک پہنچ جائے) حضرت زبیرؓ کہتے ہیں کہ اللہ کی قسم میں سمجھتا ہوں کہ یہ آیت: "فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَھُمْ"[1] (پھر قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ ایمان دار نہ ہوں گے جب تک یہ بات نہ ہو کہ ان کے آپس میں جو جھگڑا واقع ہو اس میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ کرا دیں) اسی سلسلہ میں نازل ہوئی، حضرت عبداللہ بن زبیر کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے قول "ثم احبس الماء حتی یبلغ إلی الجدر"[2] میں غور کیا تو یہ ٹخنوں تک پہنچتا ہے۔

۵- اگر دو آدمی دریا کے کنارے سے یکساں دوری پر ہوں تو پانی ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا اگر ممکن ہو، اور اگر ممکن نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی ہوگی اور وہ مقدم ہوگا جس کے نام قرعہ نکلے گا، اور اگر پانی ان دونوں میں سے کسی ایک سے زائد نہ ہو تو وہ شخص جس کے نام قرعہ نکلا ہے اس پانی سے اپنے حصے کے بقدر سیراب کرے گا، پھر دوسرے کے لئے پانی چھوڑ دے گا، اور اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ پورا پانی خرچ کر ڈالے، اس لئے کہ دوسرا شخص بھی پانی میں اس کے برابر حق رکھتا ہے، قرعہ تو صرف اس کام کو پہلے انجام دینے کے لئے ہوتا ہے، نہ کہ اصل حق میں ہوتا ہے، برخلاف اسفل کے ساتھ اعلیٰ کے مسئلہ میں۔

اگر ان دونوں میں سے کسی ایک کی زمین دوسرے کی زمین سے زیادہ ہو تو اراضی کے بقدر پانی ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا،

(۱) سورۂ نساء/ ۶۵۔
(۲) المغنی ۵/ ۵۸۵۔

اس لئے کہ کسی ایک کی زمین کا زائد حصہ دوری میں برابر ہے تو اس زائد کے لئے پانی کا ایک حصہ ہوگا جیسا کہ اگر وہ زائد حصہ کسی تیسرے شخص کا ہوتا[1]۔

۶- اگر کسی جماعت کو ایسے دریا میں جو کسی کی ملکیت نہ ہو یا بہاؤ میں حق شرب حاصل ہو اور ان کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ایسی بنجر زمین کو آباد کرے جو ان کی اراضی کے مقابلہ میں اس دریا کے کنارہ سے زیادہ قریب ہو تو اس شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ ان سے پہلے سیراب کرے، اس لئے کہ وہ لوگ دریا کے اس سے زیادہ حق دار ہیں، اور اس لئے بھی کہ جو شخص کسی زمین کا مالک ہوتا ہے تو وہ اس کے تمام حقوق اور منافع کے ساتھ اس کا مالک ہوتا ہے، اور پانی اہم منفعت ہے تو وہ زمین کے حقوق کو ختم کرنے کا مالک نہیں ہے، اور شرب بھی زمین کے حقوق میں سے ہے[2]۔

عام نہروں کا کھودنا:

۷- کھودنا (کري): نہر کی زمین سے مٹی نکالنا، اس کو گڈھا کرنا اور اس کے دونوں کناروں کو درست کرنا ہے، کھدائی کرنے اور اس کی درستگی میں جن چیزوں کی ضرورت ہوگی ان تمام کا صرفہ مسلمانوں کے بیت المال سے ادا ہوگا، اس لئے کہ نہر عمومی مصلحت کے لئے ہے، اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو اور لوگ درستگی نہ کریں تو حاکم لوگوں کو نہر کی اصلاح کے لئے مجبور کرے گا، تاکہ ضرر دور ہو اور عمومی مصلحت پوری ہو جائے[3]۔

(۱) المغنی ۵/ ۵۸۴-۵۸۵، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۶۔
(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۶، المغنی ۵/ ۵۸۵، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، ابن عابدین ۵/ ۲۸۴۔
(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۶، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۴، ابن عابدین ۵/ ۲۸۴۔

دوسری قسم: مملوکہ نہروں اور ندیوں میں بہنے والا پانی:

۸- کوئی شخص ایسا نہر کھودے جس میں پانی بڑی نہر یا اس سے نکلی ہوئی نہر سے آتا ہوتو پانی اس میں اپنی اباحت پر باقی ہوگا، لیکن نہر کا مالک اس کا زیادہ حقدار ہوگا جیسا کہ سیلاب کا پانی اس کی ملکیت میں آجائے، اور اس کے علاوہ دوسرے شخص کو اس نہر سے پینے، استعمال کرنے اور جانوروں کو پلانے کا حق ہوگا، نہ کہ اپنی زمین اور درختوں کو سیراب کرنے کا، اگر نہر کا مالک انکار کرے تو ضرورت مند کو اس سے جبراً لینے کا حق ہوگا، اور اگر اس کو روکے تو اسے اس سے لڑائی کرنے کا بھی حق ہوگا، خواہ ہتھیار سے ہو، اس شرط کے ساتھ کہ وہ مضطر شخص کوئی دوسرا مباح پانی نہ پائے، اس لئے کہ نہر کا پانی غیر مملوک ہوتا ہے[۱] اور اس لئے بھی کہ حضرت عمرؓ کا اثر ہے: ''روایت ہے کہ کچھ لوگ پانی کے قریب اترے اور وہاں کے لوگوں سے درخواست کی کہ وہ کنویں تک ان کی رہنمائی کردیں، ان لوگوں نے ان کی رہنمائی نہیں کی تو ان لوگوں نے کہا کہ ہماری اور ہمارے جانوروں کی گردنیں پیاس سے کٹی جارہی ہیں، تم لوگ کنویں تک ہماری رہنمائی کرو، اور ہمیں ایک ڈول دو کہ ہم سیراب ہولیں، لیکن ان لوگوں نے پھر بھی کنویں تک رہنمائی نہ کی، اس کا ذکر حضرت عمرؓ سے کیا گیا تو آپ نے کہا: تم لوگوں نے ان سے جنگ کیوں نہ کی''۔

نہر کے مالک کے علاوہ شخص کے لئے جائز ہے کہ نہر کے اوپر سے کوئی نہر کھود کر نکال لے، اگر نہر کے مالک کو کوئی دشواری نہ ہو، اگر اسے دشواری ہو تو اس شخص کے لئے ایسا کرنا درست نہیں۔

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۷، أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، ردالمحتار ۵/ ۲۸۲، بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹، المغنی ۵/ ۵۸۷-۵۸۹۔

اگر کھدائی میں ایک جماعت شریک ہو تو وہ اپنے عمل کے بقدر ملکیت میں شریک ہوں گے، اور اگر ان لوگوں نے شرط یہ رکھی کہ نہر ان کے درمیان زمین کی ملکیت کے بقدر مشترک ہوگی تو ہر ایک کا عمل اس کی زمین کے بقدر ہوگا، اگر کسی نے تطوعاً حصۂ زمین سے زیادہ کام کیا تو باقی لوگوں پر اس کے لئے کچھ نہ ہوگا، اور اگر اسے مجبور کیا گیا یا اس کے لئے عوض کی شرط لگائی تو اس کے اضافی عمل کی اجرت لوگوں پر عائد ہوگی، اور اوپری زمین والے کو یہ حق نہیں کہ نچلی زمین والے سے پانی کو روک لے۔

اور اگر وہ پانی کی تقسیم دنوں اور گھنٹوں کے حساب سے کریں تو یہ بھی جائز ہے، اس لئے کہ یہ ان کا حق ہے جو ان سے علاحدہ نہیں ہے، اگر پانی کی تقسیم میں اختلاف ہوجائے تو حاکم ان کی ملکیت کے بقدر ان کے درمیان پانی کی تقسیم کرے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اسی کے بقدر نہر کا مالک ہے[۱]۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ نہر کی چوڑائی میں لکڑی نصب کردی جائے جس میں یکساں یا متفرق طور پر ان کے حصوں کے تناسب سے سوراخ کردیئے گئے ہوں، اور کسی کو یہ حق نہیں کہ مشترکہ نہر میں نہر کے پاٹ کو چوڑا کرنے یا اسے کم کرنے میں تصرف کرے اور نہ کسی کو اس پر پل بنانے کا حق ہے، الا یہ کہ سبھوں کی رضامندی شامل ہو، اور ان کی رضا کے خلاف اس کا تعمیر کرنا اپنی ملکیت کے بقدر ہوگا، اس لئے کہ ملکیت اور انتفاع میں سبھی شریک ہیں، اور انہیں یہ حق ہے کہ باری کی بنیاد پر تقسیم کرلیں کہ ہر شخص ایک دن یا بعض اشخاص ایک دن یا اس سے زیادہ اپنے حصہ کے بقدر سیراب کرے گا، ان میں سے ہر ایک کو اپنی باری سے رجوع کرنے کا حق ہوگا جب چاہے، اور انہیں یہ بھی حق حاصل ہے کہ ہر وہ

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۷، المغنی ۵/ ۵۸۵-۵۸۶، ابن عابدین ۵/ ۲۸۴، ۲۸۵، اور سابقہ مراجع۔

چیز جوان کو پانی سے ملے ہر حق والے کو اس کا حق دے کر آپس میں تقسیم کرلیں [۱]۔

تیسری قسم: یہ کہ پانی نکلنے کی جگہ مملوک ہو:

۹- مثلا کوئی اپنی ملکیت میں یا اپنی ملکیت میں شامل کرنے کے لئے غیر آباد جگہ میں کنواں کھودے، یا اس کی ملکیت میں کوئی چشمہ پھوٹ نکلے، تو پانی اس کی ملکیت ہوگی، اس لئے کہ یہ بھی اپنی ملکیت کو بڑھانا ہے جیسا کہ پھل اور دودھ ہے، اور یہی مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، لیکن اس پر واجب ہے کہ اپنے پینے سے زائد پانی کو دوسرے کے پینے کے لئے خرچ کرے، اور اپنے چوپائے سے زائد پانی کو دوسرے کے چوپائے کے لئے خرچ کرے، اس لئے کہ حدیث ہے: "المسلمون شركاء في ثلاث: في الكلأ و الماء و النار" [۲] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: گھاس، پانی اور آگ میں)، شرط یہ ہے کہ یہاں ایسی گھاس ہو جسے چوپائے چرسکیں، اور کوئی مباح یا مملوک پانی نہ پائے جسے پانی کا مالک اس پر مفت خرچ کرسکے۔

اور اس کو یہ حق نہیں ہے کہ پانی کا معاوضہ لے، اس لئے کہ زائد پانی کو فروخت کرنے کی ممانعت وارد ہے، اور زائد پانی کو اس کی کھیتی کے لئے خرچ کرنا ضروری نہیں ہے [۳]۔

(۱) أسنى المطالب ۲/۴۵۵، روضة الطالبين ۵/۳۰۷، المحلی علی القلیوبی ۳/۹۶-۹۷، المغنی ۵/۵۸۵-۵۸۶، ابن عابدین ۵/۲۸۵، بدائع الصنائع ۶/۱۹۰-۱۹۱، تبیین الحقائق ۶/۴۲، القوانین الفقہیہ/۳۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۴۔

(۲) حدیث: "الناس شركاء في ثلاث......" کی تخریج فقرہ/ ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) أسنى المطالب ۲/۴۵۵-۴۵۶، روضة الطالبين ۵/۳۰۹، المحلی علی القلیوبی ۳/۹۷۔

مالکیہ نے کہا: پانی کو دوسرے سے روک لینے کا، اس کو بیچنے اور ہبہ اور اسے صدقہ کردینے کا اسے حق ہے، البتہ ایسے شخص کو پانی دیا جائے گا جس پر ہلاکت یا شدید ضرر کا اندیشہ ہو، اور اندیشہ کے وقت اس کے پاس ثمن بھی نہ ہو، اگرچہ اپنے ملک میں وہ مالدار ہو تو مالک کے لئے یہ درست نہیں کہ ایسی حالت میں پانی کو روک لے یا اس کی بیع کرے، بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ اسے مفت دے، اور اس کے بعد ثمن کا مطالبہ نہ کرے، اگرچہ وہ اپنے ملک میں مالدار ہو، لیکن اگر اس کے پاس مال ہو تو ثمن کے بغیر پانی اس پر خرچ نہیں کرے گا، اسی طرح پانی کے مالک پر واجب ہے کہ زائد پانی کو اپنے پڑوسی کی کھیتی کے لئے صرف کرے، شرط یہ ہے کہ کھیتی کے ہلاک ہوجانے کا گمان ہو، اور یہ کہ پانی پانی کے مالک کی کھیتی سے زائد ہو، اور یہ کہ پڑوسی نے اپنی کھیتی اپنے ہی پانی میں کی ہو، اور وہ اپنے کنویں کی اصلاح شروع کرچکا ہو۔

اگر اس کی کھیتی سے کچھ بھی زائد نہ ہو تو اس پر دوسرے کے لئے پانی صرف کرنا ضروری نہیں ہے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ پڑوسی نے اپنی کھیتی کسی پانی پر نہ کی ہو، کیونکہ اس نے اپنی کھیتی کے ساتھ ہلاکت کا جوکھم مول لیا ہے، اسی طرح اگر اس نے کسی پانی پر کھیتی کی ہو پھر پانی ہلاک ہوگیا ہو اور اس نے اس کی درستگی شروع نہ کی ہو [۱]۔

حنفیہ نے کہا: کنویں، حوض اور چشموں کا پانی مملوک نہیں ہے، بلکہ فی نفسہ مباح ہے، خواہ مملوکہ یا غیر مملوکہ زمین میں کھود کر نکالا گیا ہو، لیکن اپنی ملکیت میں یا ملکیت حاصل کرنے کے لئے بنجر زمین میں کنواں کھودنے والے کو، اور اس شخص کو جس کی مملوکہ زمین میں چشمہ پھوٹ پڑے، خصوصی حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ پانی اصل میں

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۷۲-۷۳، شرح الزرقانی ۷/۷۰۔

مباح پیدا کیا گیا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "المسلمون شركاء في ثلاث: الكلأ والماء والنار" [۱] (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں: گھاس، پانی اور آگ)۔ اور شرکت کا تقاضہ یہ ہے کہ تمام شرکاء کے لئے مباح ہو، اِلا یہ کہ اسے برتن میں لے لے اور محفوظ کرلے تو وہ مملوک ہوگا، اس لئے کہ اس پر اس کا قبضہ ہوگیا، حالانکہ وہ کسی کے حق میں مملوک نہیں ہے، دوسرے تمام غیر مملوک مباحات کی طرح، اگر یہ صورت حال نہ ہو تو وہ شریعت سے ثابت اباحت کی اصل پر باقی رہے گا، پس اس کا بیچنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر مملوک مال کی بیع درست نہیں ہے، اور اسے یہ حق نہیں کہ وہ لوگوں کو خود پینے سے اور اپنے جانوروں کو پلانے سے روکے، اس لئے کہ پانی مباح ہے [۲]۔

نبی علیہ السلام سے مروی ہے: "أنه نهى أن يمنع نقع البئر" [۳] (آپ علیہ السلام نے اس بات سے منع فرمایا کہ کسی کو کنویں کے جمع شدہ پانی سے روکا جائے) اور یہ کنویں کا وہ زائد پانی ہے جو اس سے نکلتا ہے، پس لوگوں کو یہ حق ہے کہ اس سے پئیں اور اپنے جانوروں کو پلائیں، لیکن اگر پانی مملوکہ زمین میں ہو تو زمین کے مالک کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی ملکیت میں داخل ہونے سے روک دے، اس لئے کہ اس کی ملکیت میں داخل ہونے میں بلا ضرورت اس کو نقصان پہنچانا ہے، جب کہ اسے اپنی ذات سے ضرر کو دفع کرنے کا حق ہے، اور اگر لوگ پانی کے لئے مضطر ہوں اس طور پر کہ اس کے علاوہ کوئی پانی انہیں نہ ملے اور ہلاکت کا اندیشہ ہو تو اسے اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ انہیں اپنی ملکیت میں داخل ہونے کی اجازت دے یا ان کے لئے پانی نکالے، اور انہیں یہ حق ہوگا کہ وہ اس بات پر اس سے ہتھیار سے قتال کریں، تاکہ پانی حاصل کرسکیں، حنابلہ کا مذہب یہی ہے [۱]۔

(۱) حدیث: "المسلمون شركاء في ثلاث......" کی تخریج فقرہ / ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۶ / ۱۸۹، ابن عابدین ۵ / ۱۸۲۔

(۳) حدیث: "نهى أن يمنع نقع البئر" کی روایت احمد (۶ / ۱۳۹ طبع المیمنیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور حضرت ابو ہریرہ سے اس کا ایک شاہد ہے جس کی روایت بخاری (الفتح ۵ / ۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ / ۱۱۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نفع اٹھانے کے لئے کنواں کھودنا، ملکیت حاصل کرنے کے لئے نہیں:

۱۰ - اگر کسی نے نفع اٹھانے کے لئے بنجر زمین میں کنواں کھودا تو مالک کی طرح کنواں اور کنویں کا پانی اس کے لئے مخصوص ہوگا جب تک اس کی حفاظت میں ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من سبق إلى مالم يسبق إليه مسلم فهو له" [۲] (جس کسی نے ایسی چیز کی طرف پہل کی جس کی طرف کسی مسلمان نے پہل نہ کی ہو تو وہ اسی کی ہے)، لیکن وہ اس کا مالک نہیں ہوگا کہ وہ پینے اور جانوروں اور مویشیوں کو پلانے کے لئے ضرورت مند شخص کو زائد پانی سے منع کرے، اس مسئلہ پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اگر وہ کنویں کو چھوڑ کر کوچ کر جائے تو اس کی ملکیت باطل ہوجائے گی، اور پھر اگر دوسری مرتبہ واپس آئے تو وہ عام لوگوں کی طرح ہوگا، اور اس کی ملکیت اس کے لئے دوبارہ نہیں لوٹے گی۔

اگر اس نے راہ گیروں کے لئے کنواں کھودا تو وہ کنویں کے سلسلہ میں ایک راہ گیر کی طرح ہوگا، اور اگر اس نے اوپر مذکور کسی چیز کا

(۱) سابقہ مراجع، المغنی ۵ / ۵۸۹۔

(۲) حدیث: "من سبق إلى مالم يسبقه إليه مسلم فهو له" کی روایت ابوداؤد (۳ / ۴۵۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت اُسمر بن مضرسؓ سے کی ہے، اور منذری نے کہا: حدیث غریب ہے۔

قصد کئے بغیر کنواں کھودا تو اس کا حکم اسی طرح ہوگا، اور مملوکہ سرنگ کا حکم کنویں کی طرح ہوگا جس کے احکام اوپر گزرے[۱]۔

چوتھی قسم: برتنوں میں محفوظ کیا گیا پانی:

۱۱-اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ پانی محفوظ کرنے والے کی ملکیت ہوگا اور کسی دوسرے کا اس میں کوئی حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ پانی اصلا مباح ہے، لیکن مباح پانی پر قبضہ سے ملکیت ثابت ہوجائے گی اگر کسی دوسرے کی ملکیت میں نہ ہو، جیسے لکڑی، گھاس اور شکار، پس اس کی خرید وفروخت، اس کا ہبہ اور اس کا صدقہ کرنا جائز ہوگا، مسلمانوں کی تمام جگہوں اور زمانوں میں یہ عادت جاری ہے کہ سقایہ کا کام کرنے والے بغیر کسی نکیر کے برتنوں میں محفوظ پانی کو بیچتے ہیں، چنانچہ کسی کے لئے پانی کو محفوظ کرنے والے کی اجازت کے بغیر اس کو لینا جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ اسے ہلاکت کا اندیشہ ہو اور پانی والے کے پاس پانی اس کی ضرورت سے زائد ہو تو اس کے لئے اس کا خرچ کرنا اس پر واجب ہوگا، اگر اس کو پانی دینے سے رک جائے تو اسے حق ہوگا کہ وہ اس پر اس سے قتال کرے[۲]۔

مخصوص ندیوں وغیرہ سے انتفاع کے وجوب کی شرط:

۱۲-مخصوص ندی، نالوں اور کنووں سے نفع اٹھانے والے پر واجب ہے کہ وہ مالک کو اس کی ملکیت میں نقصان نہ پہنچائے، اس طور پر کہ ندی، نالہ اور کنویں کے کنارے کو خراب ہونے سے بچائے، اگر وہ ایسا نہ کرے تو پانی کے مالک کو اس سے روکنے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ نہ ابتداء ضرر پہنچانا ہے اور نہ بدلہ کے طور پر ضرر پہنچانا ہے[۱]۔

شرب کے لئے دعوی دائر کرنا:

۱۳-جس شخص کو پانی میں حق شرب حاصل ہو تو اسے ایسے شخص کے خلاف دعوی دائر کرنے کا حق ہوگا جو اس کے اور اس کے حصول حق کے درمیان حائل ہو، اس لئے کہ شرب کی خواہش کی جاتی ہے اور اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اور زمین کے بغیر وراثت اور وصیت کے ذریعہ اس کا استحقاق ممکن ہے، اس لئے کہ اس نے صرف زمین بیچی اور حق شرب نہیں بیچا تو صرف حق شرب باقی رہے گا، اگر کوئی دوسرا شخص اس پر قابض ہوجائے تو اپنے سے ظلم کو دفع کرنے کا اسے حق ہوگا، بشرطیکہ وہ بینہ کے ذریعہ اپنا حق ثابت کردے، حنفیہ نے اسی کی صراحت کی ہے، جبکہ وہ بیع واجارہ وغیرہ جیسے عقود کے ذریعہ شرب میں تصرف کو جائز نہیں قرار دیتے ہیں[۲]، اور غیر حنفیہ کے نزدیک دعوی دائر کرنا زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ وہ حق شرب کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، جیسا کہ آگے آئے گا۔

شرب میں تصرف:

۱۴-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بیع، اجارہ اور صلح وغیرہ جیسے اقسام تصرف کے ذریعہ شرب میں تصرف کرنا جائز ہے جیسے کہ ہبہ اور صدقہ۔

اور اگر اس نے کسی آدمی سے اس کی زمین میں سرنگ کی کسی ایسی جگہ پر مصالحت کی جس میں پانی بہہ رہا ہو، اور ان دونوں نے اس کی

---

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۵۶، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۹، المغنی ۵/ ۵۹۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۷۳، ردالمحتار ۵/ ۲۸۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الدر المختار ۵/ ۳۱۴، تبیین الحقائق ۶/ ۴۰، تکملۃ الفتح ۸/ ۱۲۷۔

جگہ اورطول وعرض واضح کردیا تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ یہ اپنی زمین میں سے کسی جگہ کی بیع ہے، اوراس کی گہرائی کوواضح کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ جب وہ اس جگہ کا مالک ہوگیا تو اس کی ملکیت اس جگہ کی حدوں تک ہوگی، اور اگر زمین کے مالک سے زمین میں موجودنالی میں پانی بہانے پرمصالحت کی اس شرط کے ساتھ کہ اس پر اس کی ملکیت باقی رہے گی تو یہ جائز ہے، اور یہ زمین کے حق میں اجارہ ہوگا، لہذا مدت کی تعیین کی شرط لگائی جائے گی، اس لئے کہ یہ اجارہ کی صورت ہے (۱)۔

رہا شرب پانی کے معنی میں تو مالکیہ نے اس کی بیع کومطلقا جائز قرار دیا ہے، لہذا اس کوحق ہوگا کہ وہ اصل پانی کے بغیر ایک دن یا دو دن کا شرب خریدلے (۲)۔

حنابلہ نے کہا: اگر اس نے کسی آدمی کونہر سے ایک دن یا دو دن کا شرب خریدا یا اس پرمصالحت کی اور کسی معلوم شیٔ کے ذریعہ اس کی تعیین کی تو قاضی کہتے ہیں: یہ جائزنہیں ہے، اس لئے کہ پانی غیرمملوک ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور نہ اس پرصلح درست ہوگی، اس لئے کہ وہ مجہول ہے، اوراگر اس نے چشمہ یا نہر کے ایک حصہ مثلاً چوتھائی یا تہائی پراس سے مصالحت کی تو یہ جائز ہے، اور یہ قرار (پائیدارحصہ) کی بیع ہوگی اور پانی اس کے تابع ہوگا، قاضی کا یہی کہنا ہے، اورابن قدامہ نے کہا: اس کا احتمال ہے کہ اس کے قناۃ یا نہر میں سے شرب پرمصالحت درست ہو، اس لئے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہے، اور پانی ایسی چیز ہے جس کا عوض فی الجملہ جائز ہے، اس دلیل سے کہ اگر اس نے اس کوکسی برتن یا مٹکا میں محفوظ کرلیا تو اس کی بیع جائز ہے، اور جس کی بیع جائز نہ ہو اس پرصلح کرنا جائز ہے جیسے کہ قصاص (۱)۔

شافعیہ نے کہا: اگر پانی کوخرچ کرنا واجب ہوتو پانی کی بیع جائز نہیں ہے، اوراگر اس کا صرف کرنا واجب نہ ہو بایں طور کہ شرب کا محتاج کوئی دوسرا پانی پا جائے تو اس کوکیل یا وزن کے ذریعہ پانی کی بیع کا حق ہوگا، اوراس کی بیع مویشی اورکھیتی کی سیرابی کے ذریعہ جائز نہیں (۲)۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ تنہا شرب کی بیع جائزنہیں، بایں طور کہ ایک دن یا اس سے زائد کے شرب کی بیع کرے، اس لئے کہ یہ حق شرب اورسیرابی سے عبارت ہے، اورحقوق میں اس کا احتمال نہیں ہوتا کہ بیع وشراء کے ذریعہ علاحدہ کرلیا جائے، اگر کسی نے کسی مکان کے بدلہ میں شرب خریدا اور اس پر قابض ہوگیا تو مکان کا لوٹانا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس پر قبضہ عقد فاسد کے ذریعہ کیا گیا ہے، لہذا دوسرے عقود فاسدہ کی طرح اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اورشرب سے جو کچھ فائدہ اٹھایا ہے اس کے بدلہ بائع پر کچھ نہیں ہوگا، اوراگر شرب کی بیع زمین کے ساتھ کی تو زمین کے تابع ہوکر جائز ہے، اس لئے کہ کسی شیٔ کا دوسری شیٔ کے تابع ہونا جائز ہے، اگرچہ تابع ہونا بذات خود مقصود نہ ہو، اوراس کوکسی مکان کی اجرت بنانا جائزنہیں ہے، اور نہ اس کوتنہا اجرت پردینا جائز ہے، اس لئے کہ حقوق میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا، جیسا کہ ان میں بیع کا احتمال نہیں ہوتا ہے (۳)۔

اگر زمین کی بیع کی اورشرب کا ذکرنہیں کیا تو وہ بیع میں داخل

---

(۱) المغنی ۴/ ۵۴۶-۵۴۷، تکملۃ المجموع ۱۳/ ۴۰۴، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷، المدونہ ۶/ ۱۹۲، روضۃ الطالبین ۴/ ۲۲۱۔

(۲) المدونہ ۶/ ۱۹۲۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۴۸-۴۴۹۔

(۲) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۰-۳۱۱، اسنی المطالب ۲/ ۴۵۶۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۸۹، ردالمحتار ۵/ ۲۸۷۔

نہیں ہوگا، اور اگر زمین کو کرایہ پر دیا اور شرب کا ذکر نہیں کیا تو وہ قیاسا داخل نہیں ہوگا، لیکن استحسانا داخل ہوجائے گا، اس لئے کہ دلالۃً شرب کا ذکر پایا گیا، اس لئے کہ اجارہ عوض کے بدلہ منفعت کا مالک بنانا ہے، اور زمین سے انتفاع شرب کے بغیر ممکن نہیں، لہذا وہ زمین کے ذکر کے ساتھ دلالۃً مذکور ہوگا، برخلاف بیع کے، اس لئے کہ بیع عین کا مالک بنانا ہے، اور عین میں منفعت کے بغیر ملکیت کا احتمال ہے، اور شرب کا ہبہ اور اس کا صدقہ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان سب سے مالک بنانا ہوتا ہے، اور تنہا حقوق میں مالک بنانے کا احتمال نہیں ہے، اور (شرب پر) صلح کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ صلح بیع کے معنی میں ہے، اور شرب مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور نہ بدل خلع بننے کی [۱]۔

شرب کے استحقاق میں نزاع:

۱۵ - شافعیہ نے کہا: اگر ایسی زمین پائی گئی جس کی سیرابی عام نہر سے نہ ہوتی ہو، اور اس کے لئے نہر سے نکلا ہوا نالہ پایا گیا، اور کسی دوسری جگہ سے اس کے لئے کوئی شرب نہ ہوتو ہم نے تنازع کے وقت یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس کو اسی نہر سے شرب ملے گا، اور اگر نہر کے شرکاء کے درمیان ان کے حصوں کی مقدار کے سلسلہ میں تنازع پیدا ہوجائے تو زمین کے بقدر ان کے حصے لگائے جائیں گے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ شرکت ملکیت کے بقدر ہی ہوتی ہے [۲]۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۴۵۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۸-۳۰۹۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۵ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۲۷۹ میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابی علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۲۷۹ میں گذر چکے۔

ابراہیم الحلبی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی أوفی: یہ عبداللہ بن ابی أوفی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۳۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ: یہ الحسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن الأثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۲۷ میں گذر چکے۔

ابن اسحاق (؟-۱۵۱ھ)

یہ محمد بن اسحاق بن یسار بن خیار ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت قرشی مطلبی مدنی ہے، مورخ اور حافظ تھے، یہ عرب کے سب سے قدیم مورخ اور حافظ حدیث ہیں، حضرت انس، ابن المسیب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کو دیکھا، انہوں نے اپنے والد اور اپنے دونوں چچا عبد الرحمٰن اور موسی سے، اور اعرج، عبیداللہ بن عبداللہ، عباس بن سہل بن سعد، زہری، مکحول اور حمید الطویل وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے یحیی بن سعید انصاری، یزید بن ابی حبیب، جریر بن حازم، دونوں حماد، شعبہ اور دونوں سفیان وغیرہ نے روایت کی، ابن حبان کہتے ہیں: مدینہ میں کوئی شخص علم میں ابن اسحاق کے مقابل نہیں تھا یا جمع حدیث میں کوئی ان کے برابر نہیں تھا، اور وہ اخبار و احادیث بیان کرنے میں لوگوں میں سب سے بہتر تھے، ابن عیینہ کہتے ہیں: ستر سال سے زائد ابن اسحاق سے میری ہم نشینی رہی، لیکن اہل مدینہ میں سے کسی نے ان کو متہم نہیں کیا اور نہ ان کے بارے میں کسی نے کچھ کلام کیا، ابوزرعہ دمشقی کہتے ہیں: ابن اسحاق ایسے آدمی ہیں جن سے روایت لینے پر کبار اہل علم کا اتفاق ہے، ابن البرقی کہتے ہیں: میں نے محدثین کو نہیں دیکھا کہ انہوں نے ان کے ثقہ ہونے اور حسن حدیث اور حسن روایت ہونے میں اختلاف کیا ہو۔

[تہذیب التہذیب ۹/ ۳۸؛ سیر أعلام النبلاء ۷/ ۳۳؛ طبقات ابن سعد ۷/ ۳۲۱؛ الأعلام ۶/ ۲۵۲]

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابن التین: یہ عبدالواحد بن التین ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۳۴۷ میں گذر چکے۔

ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۳ میں گذر چکے۔

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

ابن حزم: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الجد) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۲ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۲ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۲ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالحکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عطیہ: یہ عبدالحق بن غالب ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القاص: یہ احمد بن ابی احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن القصار: یہ علی بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۷ میں گذر چکے۔

ابن القطان: یہ عبداللہ بن عدی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الوکیل: یہ محمد بن عبداللہ بن عمر بن مکی ہیں:
ان کے حالات ج ۲۲ ص ۳۶۹ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن المبارک: یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن النجار: یہ محمد بن احمد الفتوحی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن ہبیرہ: یہ یحییٰ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابہری (۲۸۹-۳۷۵ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ بن محمد بن صالح ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت ابہری مالکی ہے، فقیہ واصولی، محدث اور قاری تھے، ابن فرحون کہتے ہیں: وہ ثقہ، امانت دار مشہور تھے، مذہب مالکی کی سربراہی انہیں حاصل تھی، بغداد میں سکونت اختیار کی، وہاں انہوں نے ابوعروبہ حرانی، ابن ابی داؤد، ابوزید مروزی اور بغوی وغیرہ سے حدیث حاصل کی، اور خود ان سے برقانی، ابراہیم بن مخلد، ابوالحسن دارقطنی، باقلانی اور ابن فارس المقری نے حدیث حاصل کی، بغداد میں قاضی ابوعمر اور ان کے بیٹے ابوالحسین سے فقہ حاصل کی، ابوعمرو الدانی نے ان کا ذکر طبقات قراء میں کیا ہے، اور ایک بہت بڑی تعداد نے ان سے فقہ حاصل کیا، اور عراق، خراسان، جبل، مصر اور افریقہ جیسی جگہوں سے ائمہ کی ایک جماعت ان کے پاس آئی۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر ابن الحكم"، "الرد على المزني"، تیس مسائل سے متعلق، "كتاب في أصول الفقه" اور "شرح كتاب عبد الحكم الكبير"۔

[الدیباج ص ۲۵۵؛ تاریخ بغداد ۴۶۲/۵؛ البدایہ ۳۰۴/۱۱؛ شذرات الذہب ۸۵/۳]

ابوامامہ: یہ صدی بن عجلان الباہلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوبکر الفارسی (۳۵۰ھ کے دوران وفات ہوئی)

یہ احمد بن حسین بن سہل ہیں، کنیت ابوبکر نسبت الفارسی ہے، فقیہ شافعی تھے، مزنی اور ابن سریج سے فقہ حاصل کی، بلاد فارس کے منصب قضاء پر فائز رہے، اور ایک مدت تک بخاری میں پھر نیساپور میں قیام پذیر رہے۔

بعض تصانیف:"عیون المسائل فی نصوص الشافعی"، "الذخيره في أصول الفقه"،اور "كتاب الانتقاد على المزني"۔

[طبقات الشافعیۃ الکبری ۱/ ۲۸۶، ۲۸۷؛ طبقات الشافعیہ لابن ہدایہ ص ۲۳؛الأعلام ۱/ ۱۱۱؛معجم المؤلفین ۱/ ۱۹۲]

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص میں ۴۴۴ گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن أشعث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

ابوالسعود: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابوسعید الاصطخری: یہ الحسن بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوسعید المقبری (؟-۱۰۰ھ)

یہ کیسان بن سعید ہیں، کنیت ابوسعید اورنسبت المقبری مدنی ہے، تابعی ثقہ اور کثیر الحدیث تھے، انہوں نے حضرت عمر، علی، عبداللہ بن سلام، أسامہ بن زید، ابوہریرہ، ابوسعید خدری اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی، اوران سے ان کے بیٹے سعید اور ان کے پوتے عبداللہ بن سعید نے اور عبدالملک بن نوفل نے روایت کی، ابن سعد نے اہل مدینہ کے طبقہ اولی میں ان کا ذکر کیا ہے، واقدی کہتے ہیں: وہ ثقہ اور بہت زیادہ روایت کرنے والے تھے، ابراہیم حربی کہتے ہیں: وہ قبروں میں اترا کرتے تھے، لہذا یہ نام ان کا پڑ گیا، اور ایک قول ہے: اس لئے کہ وہ قبروں کی کھدائی کی نگرانی کرتے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۸/ ۴۵۳؛الأعلام ۶/ ۹۹]

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

ابوالطفیل: یہ عامر بن واثلہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۶۸ میں گذر چکے۔

ابوطلحہ: یہ زید بن سہل ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابوالقاسم الأنماطی (؟-۲۸۸ھ)

یہ عثمان بن سعید بن بشار ہیں، کنیت ابوالقاسم اورنسبت أحول، أنماطی، بغدادی ہے، أنماطی أنماط سے منسوب ہے، اور انماط اونی

کپڑے ہیں جو بچھائے جاتے ہیں، فقیہ شافعی تھے، مزنی اور ربیع مرادی سے فقہ حاصل کیا، اوران دونوں سے روایت بھی کی، اورخود ان سے ابوالعباس بن سریج نے فقہ حاصل کیا، اورابوبکر شافعی نے ان سے روایت کی، شیخ ابواسحاق کہتے ہیں: أنماطی کی وجہ سے فقہ شافعی کی کتابوں اور فقہ شافعی کے تحفظ کے لئے بغداد کے لوگوں میں ایک ولولہ تھا۔

[وفیات الأعیان ۲/۴۰۶، شذرات الذہب ۲/۱۹۸، تاریخ بغداد ۱۱/۲۹۲؛ سیر أعلام النبلاء ۱۳/۴۲۹؛ البدایہ والنہایہ ۱۱/۸۵]

ابوقتادہ: یہ حارث بن ربعی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابواللیث السمرقندی: یہ نصر بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابوموسی الأشعری: یہ عبداللہ بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوالولید الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابیّ بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

الأبی المالکی: یہ محمد بن خلیفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۹ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسامہ بن زید:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

أسماء بنت أبی بکر الصدیق:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الاسود بن یزید:

ان کے حالات ج ۱۲ ص ۷۹ ۳ میں گذر چکے۔

الاعمش (۶۱-۱۴۸ھ)

یہ سلیمان بن مہران ہیں، کنیت ابو محمد، نسبت اسدی کوفی کاہلی ہے، اور لقب اعمش ہے، مشہور تابعی ہیں، انہوں نے انس، عبداللہ بن ابی اوفی، زید بن وہب، قیس بن ابی حازم، طلحہ بن نافع، عامر شعبی، ابراہیم نخعی اور عدی بن ثابت وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے حکم بن عتیبہ، سلیمان تیمی، سہیل بن ابی صالح، جریر بن حازم، اور ابن المبارک وغیرہ نے روایت کی، ہشیم کہتے ہیں: اعمش چار خصلتوں کی بنا پر اپنے اصحاب سے آگے بڑھ گئے: یہ ان سے زیادہ قرآن کو پڑھنے والے، ان سے زیادہ حدیث کو یاد کرنے والے، اور ان سے زیادہ علم فرائض کو جاننے والے تھے، اور ایک دوسری خصلت کا ذکر کیا، عیسی بن یونس کہتے ہیں: اعمش کے مثل ہم نے نہیں دیکھا اور نہ سرمایہ داروں اور سلاطین کو اعمش کے فقر ومحتاجگی کے باوجود ان کے نزدیک ان سے زیادہ عاجز اور کم مایہ کسی اور کے نزدیک ہوتے دیکھا۔ نسائی اور ابن معین نے کہا: ثقہ مستند تھے، ابن حبان نے ان کا تذکرہ ثقات تابعین میں کیا ہے۔

[طبقات ابن سعد ۶/ ۳۴۲؛ تاریخ بغداد ۹/ ۳؛ الأعلام ۳/ ۱۹۸؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۲۴]

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

الأوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

إیاس بن معاویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ایوب السختیانی (۶۶-۱۳۱ھ)

یہ ایوب بن ابی تمیمہ کیسان ہیں، کنیت ابوبکر اور نسبت سختیانی بصری ہے، تابعی ہیں، اپنے زمانہ کے فقہاء کے سردار، اور حفاظ حدیث میں سے تھے، انہوں نے انس بن مالک کو دیکھا ہے، اور انہوں نے عمرو بن سلمہ الجرمی، حمید بن ہلال، ابو قلابہ، قاسم بن محمد، عبد الرحمٰن بن قاسم، عطاء اور عکرمہ وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے اعمش، قتادہ، دونوں حماد، دونوں سفیان، شعبہ، مالک، ابن علیہ اور ابن اسحاق وغیرہ نے روایت کی، علی بن مدینی نے کہا: ان کو تقریباً ۸ ہزار احادیث یاد تھیں، ابن سعد نے کہا: حدیث میں ثقہ اور مستند، بہت سارے علوم کے جامع، حجت اور عادل تھے، مالک نے کہا: خشوع وخضوع اختیار کرنے والے باعمل عالم تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۹۷؛ شذرات الذہب ۱/ ۱۸۱؛ سیر أعلام النبلاء ۶/ ۱۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۱۳۰؛ الأعلام ۱/ ۳۸۲]

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

الباقلانی: یہ محمد بن الطیب ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

براء بن عازب:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البنانی: یہ محمد بن حسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:

ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

الجرجانی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ح

الحجاوی: یہ موسیٰ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الحسن البصری: یہ الحسن بن یسار ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

حذیفہ بن الیمان:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الحلوانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحلیمی: یہ الحسین بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

خ

الخرشی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخصاف: یہ احمد بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطیب البغدادی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

خواہرزادہ: یہ محمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

د

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۳۶۳ میں گذر چکے۔

الدمیری (۷۴۲-۸۰۸ھ)

یہ محمد بن موسی بن عیسی بن علی کمال ہیں، کنیت ابوالبقاء اور نسبت اصلاً دمیری، قاہری ہیں، فقیہ شافعی، مفسر، ادیب، نحوی، نظم گو اور ان کے علاوہ علوم میں بھی دسترس رکھنے والے تھے، بہاء الدین احمد سبکی، جمال الدین اسنوی اور کمال الدین نویری مالکی وغیرہ سے علم حاصل کیا، شوکانی کہتے ہیں: وہ تفسیر، حدیث، فقہ واصول فقہ، اور عربی زبان وادب اور اس کے علاوہ علوم میں درجہ کمال کو پہنچے ہوئے تھے، تدریس وافتاء کا کام بھی انجام دیا اور کئی عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔

بعض تصانیف: "النجم الوهاج شرح منهاج الطالبين"، "الديباج شرح سنن ابن ماجه"، "حياة الحيوان الكبرى"، اور "شرح المعلقات السبع"۔

[شذرات الذہب ۷/۷۹؛ الضوء اللامع ۱۰/۵۹؛ البدر الطالع ۲/۲۷۲؛ ہدیۃ العارفین ۲/۱۷۸]

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الراغب: یہ الحسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ربیعۃ الرأی: یہ ربیعہ بن فروخ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرحیبانی: یہ مصطفیٰ بن سعد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۶ میں گذر چکے۔

رفاعہ بن رافع:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۹ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیر الدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

الرہونی (؟-۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن یوسف ہیں، کنیت ابو عبد اللہ اور نسبت رہونی، مغربی ہے، فقیہ مالکی اور متکلم تھے، مراکش میں فتوی کے لئے ان ہی کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، انہوں نے شیخ تاودی، محمد ورزازی، محمد البنانی، محمد الجنوی وغیرہ سے فقہ حاصل کیا، اور ان سے شیخ ہاشمی بن تہامی، محمد بن احمد بن الحاج، عبد اللہ بن ابی بکر مکناسی وغیرہ نے حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح الشيخ الزرقاني على مختصر خليل" پر ان کا حاشیہ: "أرجوزة في الحيض والنفاس"، "حاشية على شرح ميارة الكبير على المرشد المعين" اور "نزهة الأكياس"۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۷۸؛ معجم المؤلفین ۹/۲۰؛ ہدیۃ العارفین ۲/۳۵۷]

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

زروق: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۷۳ میں گذر چکے۔

زعفرانی: یہ محمد بن مرزوق ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۳۳ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زیاد بن الحارث الصدائی (؟-؟)

یہ زیاد بن حارث صُدائی صحابی ہیں، وہ نبی ﷺ کے پاس آئے، اور آپ ﷺ کے سفر میں آپ کے لئے اذان دی، نبی ﷺ نے یمن میں ان کی قوم صُداء کی طرف لشکر بھیجنے کے لئے تیار کرایا تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! ان کو واپس کر دیجئے، میں ان کو اسلام کے ساتھ آپ کے پاس لاؤں گا، تو آپ ﷺ نے لشکر کو واپس کر دیا اور ان کے لئے ایک خط لکھا، چنانچہ ان کا وفد اپنے اسلام کے ساتھ آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اے صُدائی بھائی تمہاری قوم میں تمہاری بات مانی جاتی ہے، تو انہوں نے کہا: بلکہ اللہ نے ہدایت دی ہے، اور کہا: کیا آپ مجھے ان کا امیر نہیں بنائیں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں، لیکن کسی مومن آدمی کے لئے امارت میں کوئی خیر نہیں ہے، تو انہوں نے امارت چھوڑ دی، "اُسد الغابہ" میں زیاد بن حارث صدائی کے بارے میں آیا ہے، وہ

کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں فجر کی نماز کے لئے اذان دوں تو میں نے اذان دی، اور حضرت بلالؓ نے اقامت کہنے کا ارادہ کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن أخا صداء أذن، ومن أذن فهو يقيم" (صدائی بھائی نے اذان دی ہے، اور جو اذان دے وہی اقامت کہے)۔

[أسد الغابہ ۲/۱۱۷؛ الإصابہ ۱/۵۵۷؛ تہذیب التہذیب ۳/۳۵۹، ۳۶۰]

زید بن أرقم:

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الزنجانی (؟ - ۶۵۵ ھ میں زندہ تھے)

یہ ابراہیم بن عبدالوہاب بن ابی المعالی، عزالدین زنجانی، فقیہ شافعی صوفی ہیں۔

بعض تصانیف: "شرح على الوجيز"، شرح الرافعی کی مختصر ہے، جس کا نام انہوں نے "نقاوة العزيز في فروع الشافعية" رکھا، اور "العزى فی التصريف"۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۴۷؛ کشف الظنون ۱/۴۱۲؛ معجم المؤلفین ۱/۵۷]

س

سالم بن عبداللہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سلیمان التیمی (؟-۱۴۳ھ)

یہ سلیمان بن طرخان ہیں، کنیت ابوالمعتمر اور نسبت تیمی بصری ہے، تابعی ہیں، انہوں نے انس بن مالک، طاوس، ابواسحاق سبیعی، ابوعثمان نہدی، حسن بصری، عبداللہ بن شخیر وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ان کے بیٹے معتمر، شعبہ، دونوں سفیان، حماد بن سلمہ، یحیی بن معمر وغیرہ نے روایت کی، ربیع بن یحیی سعید سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں: میں نے سلیمان تیمی سے زیادہ صدوق (سچا) کسی کو نہیں دیکھا، عبداللہ بن احمد اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں: ثقہ ہیں، ابن معین اور نسائی کہتے ہیں: ثقہ ہیں، عجلی کہتے ہیں: تابعی ثقہ ہیں، خیار اہل بصرہ میں سے تھے، ابن سعد کہتے ہیں: ثقہ اور کثرت سے حدیث بیان کرنے والے تھے، اور مجتہد عابدوں میں سے تھے، ابن حبان ثقات میں کہتے ہیں: استناد، پختگی اور حفظ میں اہل بصرہ کے صلحاء اور عابدین میں سے تھے۔

[طبقات ابن سعد ۷/۱۸؛ سیر أعلام النبلاء ۶/۱۹۵؛ تہذیب التہذیب ۴/۲۰۱]

سلیمان بن یسار:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ قاسم بن فِیرّہ ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشبراملسی: یہ علی بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن حارث ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریف ابوجعفر (۴۱۱-۴۷۰ھ)

یہ عبدالخالق بن عیسی بن احمد بن محمد بن عیسی، شریف ہیں، کنیت

ابو جعفر اور نسبت ہاشمی، عباسی ہے، فقیہ ہیں، بہت سے علوم میں دسترس رکھتے تھے، اپنے زمانہ میں بغداد میں حنابلہ کے امام، ثقہ اور زہد و تقوی والے تھے، جامع المنصور اور جامع المہدی میں تدریس کے فرائض انجام دیئے۔

ابن الجوزی کہتے ہیں: وہ عالم، فقیہ، متقی، عابد، زاہد، حق بات کہنے والے تھے، جانبداری نہیں برتتے تھے، اور اللہ کے سلسلہ میں ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ نہیں کرتے تھے، انہوں نے ابو القاسم بن بشران، ابو محمد الخلال، ابو اسحاق برمکی، ابو طالب عشاری وغیرہ سے حدیث سنی، اور قاضی ابو یعلی سے فقہ حاصل کی،

قاضی ابو الحسین کہتے ہیں: سنہ ۴۲۸ھ سے لے کر ۴۵۱ھ تک اپنے والد سے فقہ کا درس لیا، ان کی مجلس میں جاتے اور اس سے چمٹے رہتے، اور اصول و فروع فقہ کے اسباق دہراتے، یہاں تک کہ مذہب میں درجہ کمال کو پہنچ گئے، اور اپنے والد کے زمانہ میں ہی افتاء اور تدریس کے فرائض انجام دینے لگے، اہل بدعت کے خلاف متشدد تھے، چنانچہ قید کردیئے گئے، تو لوگوں میں ایک ہنگامہ برپا ہوگیا، جس کے نتیجہ میں انہیں رہا کردیا گیا، جب آپ کا انتقال ہوا تو آپ کو امام احمد کی قبر کے پہلو میں دفن کیا گیا۔

بعض تصانیف: رؤوس المسائل"، "أدب الفقه"، اور "شرح المذهب"۔

[مناقب الإمام احمد ص۵۲۱؛ الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۱۵، ۲۶؛ النجوم الزاہرہ ۵/۱۰۶؛ الأعلام ۴/۶۳؛ معجم المؤلفین ۵/۱۱۰]

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الأئمہ حلوانی: یہ عبد العزیز بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

الشیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:

اس لفظ کی مراد کا بیان ج۱ ص ۴۷۳ میں ہوچکا ہے۔

صاحب البدائع: یہ ابو بکر بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب البیان: یہ یحیی بن سالم العمرانی ہیں:

ان کے حالات ج۱۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

صاحب تہذیب الفروق: یہ محمد علی بن حسین ہیں:

ان کے حالات ج۱۰ ص ۳۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدر المختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب الہدایہ: یہ علی بن أبی بکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

الصاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

الصدر الشہید: یہ عمر بن عبد العزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۸۸ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس بن کیسان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطرطوشی: یہ محمد بن الولید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

طلحہ بن عبید اللہ:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۲۲ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبادہ بن الصامت:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

العباس بن عبد المطلب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن زید بن الخطاب:
ان کے حالات ج ٦ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:
ان کے حالات ج ۲ ص ۴۰۴ میں گذر چکے۔

عبدالعزیز البخاری الحنفی:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۹۰ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبیدہ سلمانی (؟-۷۲ھ)
یہ عبیدہ بن عمرو ہیں، اور ایک قول ہے کہ یہ ابن قیس بن عمرو سلمانی ہیں، کنیت ابوعمرو اور نسبت کوفی مرادی ہے۔
فقیہ تابعی ہیں، فتح مکہ کے زمانہ میں یمن میں اسلام لائے، لیکن نبی علیہ السلام کی زیارت کا شرف حاصل نہ ہوسکا، انہوں نے علی، ابن مسعود اور ابن زبیر سے روایت کی، اور خود ان سے ابراہیم نخعی، شعبی، محمد بن سیرین، عبداللہ بن سلمہ مرادی وغیرہ نے روایت کی۔ شعبی کہتے ہیں: عبیدہ قضاء کے معاملہ میں شریح کے ہم پلہ تھے، ابن سیرین کہتے ہیں: عبیدہ سے زیادہ پرہیز کرنے والا میں نے کسی اور کو نہیں دیکھا، اور محمد بن سیرین کی اکثر روایتیں ان سے ہی ہیں۔
احمد عجلی کہتے ہیں: عبیدہ حضرت عبد اللہ بن مسعود کے ان اصحاب میں سے ایک تھے جو قرآن پڑھاتے اور فتوی دیتے تھے۔
ابن معین کہتے ہیں: عیسی بن یونس کہا کرتے تھے کہ سلمانی پر ناز کیا جاتا تھا، اور علی مدینی نے ان کو ابن مسعود کے اصحاب فقہاء میں شمار کیا ہے، ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔
[البدایہ والنہایہ ۳۲۸/۸؛ سیر أعلام النبلاء ۴۰/۴؛ تہذیب التہذیب ۸۴/۷؛ شذرات الذہب ۷۸/۱؛ الأعلام ۳۵۷/۴]

عثمان البتی: یہ عثمان بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۷ ص ۳۸۰ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۶ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمار بن یاسر:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن دینار:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

عمیرہ البرلسی: یہ احمد عمیرہ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

عیسی بن دینار:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۸ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

الفضل بن العباس:
ان کے حالات ج ۱۳ ص ۳۵۶ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابوبکر بن الطیب: یہ محمد بن الطیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

قاضی اسماعیل: یہ اسماعیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۹ میں گذر چکے۔

قاضی عبدالوہاب: یہ عبدالوہاب بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۰ میں گذر چکے۔

القشیری: یہ عبدالکریم بن ہوازن ہیں:
ان کے حالات ج ۲۳ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

کرابیسی (؟-۲۴۸ھ)

یہ حسین بن علی بن یزید ہیں، کنیت ابوعلی اور نسبت کرابیسی ہے، فقیہ ہیں، امام شافعی کے شاگردوں میں ہیں، بغداد میں فقہ حاصل کی، بہت سی احادیث سنیں، امام شافعی کے ساتھ رہے، اور ان سے علم حاصل کیا، ان کا شمار امام شافعی کے کبار اصحاب میں ہے، انہوں نے معن بن عیسی، اسحاق بن یوسف ازرق وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے حسن بن سفیان، محمد بن علی مدینی، عبید بن محمد بزار وغیرہ نے روایت کی، خطیب کہتے ہیں: وہ بہت زیادہ سمجھ دار عالم فقیہ تھے، فقہ اور اصول فقہ میں ان کی بہت سی تصانیف ہیں جو ان کے حسن فہم اور کثرت علم کا پتہ دیتی ہیں۔

بعض تصانیف: "أصول الفقه وفروعه" اور "الجرح والتعديل"۔

[تہذیب التہذیب ۲/۳۵۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۲/۷۹، طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۸۷؛ تاریخ بغداد ۸/۶۴؛ الأعلام ۲/۲۶۶]

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبیداللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ل

اللخمی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

اللیث بن سعد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المحاملی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

محمد بن الحنفیہ:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

محمد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

محمد بن عبدالحکم (۱۸۲-۲۶۸ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت مصری ہے، فقیہ مالکی ہیں، مصر کی علمی سربراہی ان کو حاصل تھی، انہوں نے اپنے والد سے اور ابن وہب، اشہب، ابن قاسم وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی، اور ابن ابی فدیک، انس بن عیاض، شعیب بن لیث، حرملہ بن عبدالعزیز وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے ابوبکر نیساپوری، ابوحاتم رازی اور ان کے بیٹے عبدالرحمٰن وغیرہ نے روایت کی، ابن عبدالبر کہتے ہیں: وہ اپنے زمانہ کے شریف بارعب فقیہ تھے، ابن الحارث کہتے ہیں: وہ علماء فقہاء میں بحث و مباحثہ اور مناظرہ کرنے والوں اور جو گفتگو کررہے ہیں اور اپنے مذہب میں سے جس کی تقلید کررہے ہیں اس کے سلسلہ میں دلیل پیش کرنے والوں میں سب سے نمایاں شخص تھے، علم اور فقہ کے حصول کے لئے مراکش اور اندلس سے سفر کر کے لوگ ان کے پاس آتے تھے۔

[میزان الاعتدال ۸۶/۳؛ وفیات الأعیان ۴۵۶/۱، ۹۴/۷؛الدیباج ص۲۲۹]

مروان بن الحکم:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۴ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحیی المزنی ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مسروق:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۸ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مطرف بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۵ میں گذر چکے۔

مطرف بن عبداللہ بن شخیر (؟-۸۷ھ)

یہ مطرف بن عبداللہ بن شخیر ہیں، کنیت ابوعبداللہ اور نسبت حرشی عامری ہے، کبار تابعین میں سے ہیں، حکمت سے متعلق ان سے جملے منقول ہیں، انہوں نے اپنے والد سے حضرت علیؓ، عمارؓ، ابوذرؓ، عثمانؓ، عائشہؓ، عثمان بن ابی العاصؓ اور عمران بن حصینؓ، عبداللہ بن مغفلؓ، مزنی وغیرہ سے روایت کی، اور خود ان سے حسن بصری، ان کے بھائی یزید بن عبداللہ، قتادہ، ثابت البنانی وغیرہ نے روایت کی۔

ابن سعد ان کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں: انہوں نے ابی بن کعب سے روایت کی ہے، ثقہ تھے اور فضل وتقوی اور عقل وادب بھی حاصل تھا، عجلی کہتے ہیں: وہ ثقہ تھے، بصرہ میں ابن اشعث کے فتنہ سے صرف یہ اور ابن سیرین بچے رہے۔

[طبقات ابن سعد ۱۴۱/۷؛ تہذیب التہذیب ۱۷۳/۱۰؛ تذکرۃ الحفاظ ۶۰/۱؛ البدایہ والنہایہ ۶۹/۹؛ النجوم الزاہرہ ۲۱۴/۱؛ شذرات الذہب ۱۱۰/۱]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

معمر بن عبداللہ (؟-؟)

یہ معمر بن عبداللہ بن نافع بن نضلہ بن عوف بن عبید ہیں، نسبت قرشی عدوی ہے، صحابی ہیں، پہلے اسلام لانے والوں اور حبشہ ہجرت کرنے والوں میں ہیں، انہوں نے نبی علیہ السلام ﷺ اور عمر بن الخطاب سے روایت کی، اور ان سے سعید بن المسیب، بشر بن سعید، عبدالرحمٰن بن جبیر المصری وغیرہ نے روایت کی، ابن عبدالبر کہتے ہیں: بنی عدی کے بڑے لوگوں میں تھے، ابن حجر کہتے ہیں: انہوں نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کے موئے مبارک کا حلق کیا تھا۔

[أسد الغابہ ۴۶۰/۴؛ الإصابہ ۴۴۸/۳؛ تہذیب التہذیب ۲۴۶/۱۰]

المغیرہ بن شعبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۱۶ میں گذر چکے۔

المقدسی: یہ عبدالغنی بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۱۳۳ میں گذر چکے۔

ملاخسرو: یہ محمد بن فراموز ہیں:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔